МОСКВА
ООО «Фирма СТД»
2008

Sigmund Freud

Fragen der Gesellschaft
Ursprünge der Religion

Зигмунд Фрейд

Вопросы общества
Происхождение религии

Перевод на русский язык
А. М. Боковикова

Данное издание воспроизводит текст Фрейда в исправленном виде на основе вышедшего в 1980 году девятого издания девятого тома «Учебного издания».
Первое издание:

Данная книга является девятым томом десятитомного собрания сочинений З. Фрейда, известного как «Учебное издание». В настоящий том вошли работы, в которых рассматриваются влияние общества на душевное развитие индивида, главные факторы, приведшие к появлению моральных норм общественного поведения, происхождение религии, ее роль в социальной жизни и ее психологическое значение для индивида.

ISBN 978-5-89808-059-4

СОДЕРЖАНИЕ

ОБ ЭТОМ ТОМЕ

Подробное описание структуры и целей настоящего издания, а также принципа подбора работ читатель найдет в «Пояснениях к изданию», помещенных в начале первого тома. Здесь мы лишь еще раз вкратце подытожим эти моменты; одновременно мы хотели бы дать некоторые комментарии и снабдить читателя своего рода «путеводителем» по данному тому.

Цель этого разделенного на отдельные темы издания состояла прежде всего в том, чтобы основные сочинения Зигмунда Фрейда сделать доступными для студентов, изучающих науки, смежные с психоанализом, — социологию, политические науки, социальную психологию, педагогику и т. д., — а также для всех интересующихся неспециалистов. Это издание снабжено подробными примечаниями в большем количестве и в более систематизированной форме, чем это делалось в отдельных изданиях карманного формата. Вначале у нас не было намерения включать в данное издание сочинения, посвященные теории и технике терапии. Однако по многочисленным просьбам эта часть творческого наследия Фрейда также теперь была сделана доступной и содержится в дополнительном томе (без номера) «Учебного издания».

«Учебное издание» публикуется уже после смерти Джеймса Стрейчи, главного редактора редакционной коллегии, который продолжал работать над его подготовкой, прежде всего над планом содержания и принципами комментариев, до самой своей смерти в апреле 1967 года.

В настоящем издании в основном использованы тексты из последнего немецкого издания, которые были опубликованы еще при жизни Фрейда. То есть в большинстве случаев они вначале были опубликованы в вышедшем в Лондоне «Собрании сочинений» (которое в свою очередь большей частью представляет собой фотокопии опубликованного еще в Вене «Собрания трудов»). В других случаях источник указывается в «Замечаниях издателей», предваряющих соответствующий труд. Несколько ссылок Фрейда на страницы прежних, сегодня почти недоступных изданий его работ опущены издателями, а вместо них добавлены описательные примечания, помогающие читателю найти соответствующее места в доступных сегодня изданиях; это касается прежде всего «Толкования сновиде-

ний». Чтобы избежать ненужных повторов, в конце каждого тома «Учебного издания» приведены также подробные библиографические сведения Фрейда о собственных сочинениях, а также о работах других авторов, которые содержались в текстах предыдущих изданий. За исключением этой незначительной правки и единообразного употребления сокращения «с.» для указания страниц (в том числе тех случаев, где Фрейд, особенно в ранних работах, писал «р.») и некоторых изменений орфографии, пунктуации и шрифтового оформления для приведения их в более современный вид, каждое изменение, сделанное в исходном тексте, поясняется в примечании.

Включенный в «Учебное издание» редакторский материал заимствован из *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, то есть английского издания, сделанного под руководством Джеймса Стрейчи; он воспроизводится здесь в переводе с разрешения обладателей права публикации, Института психоанализа и издательства «Хогарт-Пресс» (Лондон). Там, где того требовала цель настоящего издания, этот материал был сокращен и адаптирован; вместе с тем были сделаны некоторые исправления и добавлены примечания. За исключением «Предварительных замечаний издателей» и некоторых приложений, все дополнения, сделанные издателями, приведены в квадратных скобках.

Издатели выражают огромную благодарность Ильзе Грубрих-Зимитис из издательства С. Фишера. Без ее инициативы это «Учебное издание» не увидело бы свет; на всех стадиях подготовки она оказывала неоценимую и компетентную помощь. Огромной благодарности заслуживает также Кете Хюгель за перевод на немецкий язык редакторского материала, а также Ингеборг Мейер-Палмедо за помощь при вычитке корректуры и составлении указателей.

Использованные в этом томе специальные сокращения разъясняются в списке сокращений на с. 598. В тексте или в сносках иногда упоминаются сочинения Фрейда, которые в «Учебное издание» не включены. Из библиографии в конце каждого тома (в которой содержатся сведения обо всех упомянутых технических работах Фрейда и других авторов) читатель может получить информацию о том, вошла данная работа в «Учебное издание» или нет.

Издатели

«Культурная» половая мораль и современная нервозность

(1908)

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ИЗДАТЕЛЕЙ

Издания на немецком языке:

1908 *Sexual-Probleme* [*Mutterschutz*, N. F.], т. 4 (3) [март], 107–129.
1909 *S. K. S. N.*, т. 2, 175–196. (1912, 2-е изд.; 1921, 3-е изд.)
1924 *G. S.*, т. 5, 143–167.
1931 *Sexualtheorie und Traumlehre*, 17–42.
1941 *G. W.*, т. 7, 143–167.

Хотя это самая ранняя из работ Фрейда, в которых он подробно обсуждает существующий антагонизм между культурой и влечениями, его воззрения по этому вопросу сформировались уже гораздо раньше. Так, например, в заметках, которые 31 мая 1897 года Фрейд отослал Флиссу, об инцесте говорится: «Он является... антисоциальным — культура и состоит в этом поступательном отказе» (Freud, 1950*a*, рукопись N). Сходные убеждения лежат в основе нескольких пассажей в работе «Сексуальность в этиологии неврозов» (1898*a*), где, например, утверждается, что «можно по праву возложить ответственность за распространение неврастении также и нашу цивилизацию»(*Studienausgabe*, т. 5, с. 29); см. также обсуждение проблемы использования противозачаточных средств (там же, с. 27–28), где предвосхищены примечания, приведенные на с. 24 настоящей работы. Фактически этот антагонизм имплицитно присутствовал во всей теории Фрейда, в которой рассматривается влияние латентного периода на развитие человеческой сексуальности, и на последних страницах своих «Трех очерков» (1905*d*) он говорит об «антагонистических отношениях между культурой и свободным сексуальным развитием» (*Studienausgabe*, т. 5, с. 144). Данное сочинение, можно сказать, большей частью представляет собой обобщение результатов вышеупомянутой работы, появившейся лишь тремя годами раньше.

Основную тему данного исследования образуют социологические аспекты антагонизма; Фрейд часто возвращался к этим вопросам в более поздних сочинениях. Так, оставляя в стороне многочисленные короткие упоминания, можно прежде всего сослаться на два последних раздела работы «О самом обычном уничижении любовной жизни» (1912*d*, *Studienausgabe*, т. 5, с. 203–209), а также на соответствующие места из следующих работ (все они включены

в данный том): длинный пассаж в эссе «В духе времени о войне и смерти» (1915*b*), с. 42–46, первые страницы «Будущего одной иллюзии» (1927*c*), с. 139 и далее, и заключительные абзацы открытого письма Альберту Эйнштейну «Почему война?» (1933*b*), с. 285–286. И, разумеется, самым обстоятельным и основательным эта тема рассматривается в сочинении «Неудовлетворенность культурой» (1930*a*).

В вышеупомянутой работе важную роль играют две следующие темы: гипотеза об «органическом вытеснении, проложившем путь к культуре», и о деструктивном или агрессивном влечении. (Краткое описание развития взглядов Фрейда по этим вопросам содержится в «Предварительных замечаниях издателей» к работе «Неудовлетворенность культурой», ниже, с. 194 и далее). Однако в данной работе две эти темы не затрагиваются. Она не содержит анализа более глубоких, интрапсихических источников культуры; ограничения, налагаемые цивилизацией, изображаются, скорее, как нечто навязанное извне, а влечения, конфликт которых с культурой здесь рассматривается, являются исключительно сексуальными.

В своей недавно опубликованной «Сексуальной этике»[1] фон Эренфельс останавливается на разграничении «природной» половой морали и «культурной». Под природной половой моралью следует понимать мораль, при господстве которой человеческий род может долго сохранить здоровье и жизнеспособность; под «культурной» — мораль, соблюдение которой скорее побуждает людей к интенсивной и продуктивной культурной работе. Эту противоположность лучше всего прояснить через противопоставление *конститутивного* и *культурного* достояния народа. Отсылая читателя для дальнейшей оценки этого важного хода мыслей к сочинению самого фон Эренфельса, я хочу выделить из него только то, что потребуется в качестве отправного пункта моей собственной статьи.

Напрашивается предположение, что при господстве культурной половой морали здоровье и жизнеспособность отдельных людей могут оказаться ущербными и что в конечном счете этот вред для людей от возложенной на них жертвы достигает такой большой степени, что на этом окольном пути и сама конечная цель культуры оказывается в опасности. Фон Эренфельс действительно уличает половую мораль, господствующую в нашем современном западноевропейском обществе, в причинении вреда, за который он делает ответственным это общество, и хотя он вполне признает ее высокую пригодность для развития культуры, он приходит к тому, чтобы осудить ее как нуждающуюся в реформе. Для господствующей у нас культурной половой морали характерен перенос требований к женщине на половую жизнь мужчины и отвержение любых сексуальных сношений за исключением брачно-моногамных. Принятие во внимание природного различия полов вынуждает, правда, к тому, чтобы карать за провинности мужчины менее строго, и тем самым фактически допустить для мужчины *двойную*

[1] (1907). [Христиан фон Эренфельс (1859–1932), профессор философии в Праге, высоко оценивается Фрейдом в главе III своего сочинения «Острота и ее отношение к бессознательному» (1905*c*, *Studienausgabe*, т. 4, с. 105) за его смелую критику института брака.]

мораль. Однако общество, допускающее эту двойную мораль, не может в «любви к истине, честности и гуманности»[1] выйти за определенные, узко ограниченные рамки и вынуждено направлять своих членов к сокрытию правды, приукрашивании действительности, к самообману, равно как и к обману других. Еще вреднее действует культурная половая мораль, когда она, прославляя моногамию, парализует фактор *мужского отбора*, благодаря влиянию которого можно достичь улучшения конституции, поскольку *витальный отбор* у культурных народов низведен до минимума гуманностью и гигиеной[2].

Среди вредных воздействий, которые ставят в вину культурной половой морали, врач все же недосчитывается одного, значение которого здесь будет подробно рассмотрено. Я имею в виду объясняющееся ею содействие современной, то есть быстро распространяющейся в нашем нынешнем обществе нервозности. Иногда сам нервнобольной обращает внимание врача как на причину болезни на бросающееся в глаза противоречие между конституцией и требованием культуры, утверждая: «Мы в нашей семье все стали нервными, потому что хотели быть лучше, чем можем быть по своему происхождению». Врача также довольно часто заставляет задуматься наблюдение, что в нервозность впадают потомки именно тех отцов, которые, живя в простых и здоровых деревенских условиях и происходя из необразованных, но крепких семей, приезжают в качестве завоевателей в крупные города и заставляют своих детей за короткий промежуток времени подняться на высокий культурный уровень. Но прежде всего сами невропатологи во всеуслышание заявили о связи «растущей нервозности» с современной культурной жизнью. В чем они ищут обоснование этой зависимости, должны будут показать некоторые выдержки из высказываний выдающихся наблюдателей.

В. Эрб (1893): «Первоначально поставленный вопрос сводится тут к тому, представлены ли в нашем современном бытие приведенные вам причины нервозности в такой возросшей степени, что они объясняют ее значительное увеличение, — и на этот вопрос, без сомнения, надо будет ответить утвердительно, как это покажет беглый взгляд на нашу современную жизнь и ее формы».

«Уже из целого ряда общих фактов со всей отчетливостью вытекает: чрезвычайные достижения нового времени, открытия и изобретения во всех областях, поддержание прогресса при растущей кон-

---

[1] «Сексуальная этика», с. 32 и далее.

[2] Там же, с. 35

куренции были сделаны только благодаря большой духовной работе и могут быть сохранены только при помощи таковой. Требования к работоспособности каждого индивида в борьбе за существование значительно повысились, и он может их удовлетворить только при мобилизации всех своих умственных сил; вместе с тем потребности индивида, притязания на то, чтобы наслаждаться жизнью, во всех требования к благам жизни во всех кругах возросли, небывалая роскошь распространилась среди слоев населения, которых раньше она совсем не касалась; безбожие, недовольство и алчность усилились в широких народных кругах; благодаря безмерно возросшей коммуникации, благодаря охватывающей весь мир сети проводов, телеграфу и телефону полностью изменились условия жития: все совершается в спешке и возбуждении, ночь используется для поездок, день — для торговых сделок, даже «увеселительные поездки» становятся чрезмерной нагрузкой для нервной системы; серьезные политические, промышленные, финансовые кризисы волнуют гораздо более широкие круги населения, чем прежде; всеобъемлющим стало участие в политической жизни: политическая, религиозная, социальная борьба, партийная жизнь, выборная агитация, безмерно разросшиеся объединения будоражат головы и побуждают умы ко все новым усилиям и отнимают время для отдыха, сна и покоя; жизнь в больших городах стала изощренней и беспокойней. Ослабленные нервы ищут восстановления в усилившихся раздражителях, в крепко приправленных наслаждениях, чтобы в результате устать еще больше; современная литература преимущественно занимается самыми сомнительными проблемами, которые воспламеняют все страсти, поощряют чувственность и сладострастие, презрение ко всем этическим принципам и идеалам; она преподносит читателю патологических персонажей, сексуально-психопатические, революционные и прочие проблемы; наш слух возбуждается и чрезмерно раздражается отпускаемой в больших дозах назойливой и шумной музыкой; театры своими возбуждающими представлениями захватывает все чувства; да и изобразительные искусства с пристрастием обращаются к отталкивающему, отвратительному и возбуждающему и не чураются с отталкивающим реализмом представлять перед нашим взором самое ужасное из того, что предоставляет действительность».

«Уже эта общая картина демонстрирует ряд опасностей в нашем современном культурном развитии; в деталях ее можно дополнить еще некоторыми штрихами!»

Бинсвангер (1896): «Особенно неврастению изображали преимущественно как совершенно современную болезнь, а Берд, кото-

рому мы прежде всего обязаны наглядным ее описанием[1], полагал, что открыл новую, выросшую именно на американской почве нервную болезнь. Это предположение было, конечно, ошибочным; но, пожалуй, характерен тот факт, что сначала *американский* врач на основании богатого опыта сумел ухватить и зафиксировать своеобразные черты этой болезни, указать на их близкую связь с современной жизнью, с ее необузданной суетой и погоней за деньгами и собственностью, неслыханными достижениями в технической области, которые сделали иллюзорными все временные и пространственные препятствия коммуникативной жизни».

Фон Краффт-Эбинг (1895, 11): «Образ жизни несметного числа культурных людей указывает ныне на изобилие антигигиенических факторов, которые позволяют сразу понять, что нервозность распространяется фатальным образом, ибо эти вредные факторы прежде всего и больше всего воздействуют на мозг. В политических и социальных, особенно в торговых, промышленных и аграрных условиях культурных наций именно в течение последних десятилетий произошли изменения, которые во многом преобразовали профессиональную деятельность, гражданское и имущественное положение людей, а именно за счет нервной системы, которая вынуждена справляться с возросшими социальными и экономическими требованиями посредством повышенного расходования энергии при совершенно недостаточном отдыхе».

Находя недостатки в этих — и во многих других аналогичных — воззрениях, я не могу утверждать, что они ошибочны, но они оказываются недостаточными для того, чтобы объяснить детали в проявлении нервных расстройств, и не учитывают как раз самый важный из этиологически действенных факторов. Но если отрешиться от неопределенных видов «нервозности» и взглянуть на настоящие формы нервной болезни, то вредное влияние культуры сводится в основном к подавлению сексуальной жизни культурных народов (или слоев) посредством господствующей у них «культурной» половой морали.

Доказательство этого утверждения я попытался представить в целом ряде специальных работ[2]; я не могу повторить его здесь еще раз,

---

[1] [Ср. Beard (1881) и (1884). Американский невролог Дж. М. Берд (1839—1883 упоминается Фрейдом в некоторых его более ранних обсуждениях неврастении. (Ср., например, Freud, 1895*b*, *Studienausgabe*, т. 6, с. 27.)]

[2] «Собрание небольших работ по теории неврозов». Вена, 1906. (4-е изд., 1922.) [Эта книга содержит четырнадцать работ, опубликованных в период с 1893-го по 1906 год — то есть почти все небольшие статьи о неврозах, написанные Фрейдом в тот промежуток времени.]

но самые важные аргументы из моих исследований все же хочу привести также и здесь.

Тщательное клиническое наблюдение позволяет нам выделить в нервных болезненных состояниях две группы: собственно *неврозы* и *психоневрозы*. У первых нарушения (симптомы), которые могут выражаться в физических или психических проявлениях, по-видимому, имеют *токсическую* природу; они ведут себя точно так же, как симптомы при слишком большом или недостаточном поступлении известных нервных ядов. Эти неврозы — чаще всего объединяемые понятием «неврастения» — могут порождаться известными вредными влияниями сексуальной жизни, не нуждаясь в содействии наследственной отягощенности, причем форма заболевания соответствует характеру этих вредностей, а потому зачастую одной клинической картины бывает достаточно, чтобы сразу же сделать вывод об особой сексуальной этиологии. Но такое постоянное соответствие между формой нервного заболевания и другими вредными культурными влияниями, которые авторы называют болезнетворными, совершенно не замечается. Таким образом, сексуальный фактор можно объявить самым важным в возникновении собственно неврозов.

При психоневрозах наследственное влияние является более значительным, причина менее очевидна. Однако особый метод исследования, известный как психоанализ, позволил понять, что симптомы этих недугов (истерии, невроза навязчивости и т. д.) являются *психогенными,* зависят от действенности бессознательных (вытесненных) комплексов представлений. Но этот же метод научил нас также узнавать эти бессознательные комплексы и показал, что они, вообще говоря, имеют сексуальное содержание; они происходят от сексуальных потребностей неудовлетворенных людей и представляют для них своего рода замещающее удовлетворение. Тем самым во всех моментах, наносящих вред сексуальной жизни, подавляющих ее проявления, смещающих ее цели, мы должны усматривать патогенные факторы также и психоневрозов.

Ценность теоретического разделения между токсическими и психогенными неврозами, разумеется, не снижается из-за того факта, что у большинства нервных лиц можно наблюдать нарушения обоего происхождения.

Кто вместе со мной готов искать этиологию нервозности прежде всего во вредных воздействиях на сексуальную жизнь, тот захочет последовать также и за нижеследующими рассуждениями, предназначенными для того, чтобы тему растущей нервности ввести в более общий контекст.

Наша культура в целом построена на подавлении влечений. Каждый человек поступился частью своего достояния, своего суверенитета, агрессивных и мстительных наклонностей своей личности; из этих вкладов возникло общее культурное достояние в виде материальных и идеальных благ. Помимо жизненной нужды, к такому отказу отдельных людей побуждали, пожалуй, также семейные чувства, проистекающие из эротики. В ходе культурного развития этот отказ становился все большим; отдельные его успехи санкционировались религией; часть удовлетворения влечений, от которой произошел отказ, приносилась в жертву божеству; Приобретенное таким образом общее достояние было провозглашено «святым». Кто в силу своей непреклонной конституции не может осуществить этого подавления влечений, противостоит обществу как «преступник», как *«outlaw»*[1], если только его социальное положение и его выдающиеся способности не позволяют ему утвердить себя в нем как великого человека, как «героя»[2].

Сексуальное влечение — или точнее сказать: сексуальные влечения, ибо аналитическое исследование показывает, что сексуальное влечение состоит из многих компонентов, парциальных влечений — у человека, вероятно, выражено сильнее, чем у большинства высших животных, и, во всяком случае, оно более постоянно, поскольку почти полностью преодолело периодичность, с которой оно проявляется у животных. Оно предоставляет в распоряжение культурной работы чрезвычайно большие количества энергии вследствие особенно выраженной у него особенности — умению смещать его цель без существенной потери интенсивности. Эта способность заменять первоначально сексуальную цель на другую, уже не сексуальную, но в психическом отношении ей родственную, называется способностью к *сублимации*. В противоположность этой способности к смещению, в которой состоит его культурная ценность, сексуальному влечению присуща также особенно упорная фиксация, вследствие которой оно становится непригодным для использования и иногда вырождается в так называемые ненормальности. Первоначальная сила сексуального влечения у разных индивидов, вероятно, различается; несомненно, подвержено колебаниям и количество,

---

[1] [Изгой (англ.). — *Примечание переводчика.*]

[2] [Основное содержание этого абзаца, включая определение «святого», уже было изложено в сообщениях Флиссу (Freud, 1950*a*, рукопись N), см. «Предварительные замечания издателей», выше, с. 11. Слово «святой» еще раз исследуется в разделе III работы «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939*a*), ниже, с. 565–567.]

пригодное для сублимации. Мы полагаем, что прежде всего врожденной организацией предрешено, насколько большая часть сексуального влечения оказывается у отдельного человека способной к сублимации и использованию; кроме того, влияниям жизни и интеллектуальному воздействию душевного аппарата удается подвести к сублимации дальнейшую часть. Но безгранично продолжаться этот процесс замещения, несомненно, не может, точно так же, как превращение тепла в механическую работу в наших машинах. Без известной степени непосредственного сексуального удовлетворения, по всей видимости, не может обойтись большинство организаций, и отказ[1] от этой индивидуально меняющейся степени штрафуется явлениями, которые мы вследствие их функционального вреда и их субъективного характера неудовольствия должны отнести к нездоровью.

Дальнейшие перспективы открываются, если мы примем во внимание факт, что первоначально сексуальное влечение человека отнюдь не служит продолжению рода, а имеет целью определенные виды получения удовольствия[2]. Так оно выражается в детстве человека, где своей цели — получения удовольствия — оно достигает не только на гениталиях, но и на других частях тела (эрогенные зоны) и поэтому может отказаться от других, не столь удобных, как эти, объектов. Эту стадию мы называем стадией *аутоэротизма* и ставим перед воспитанием задачу ее ограничить, поскольку задержка на ней сделала бы сексуальное влечение неуправляемым и непригодным для использования в дальнейшем. Затем развитие сексуального влечения идет от аутоэротизма к объектной любви и от автономии эрогенных зон к их подчинению примату гениталий, служащих продолжению рода. В процессе этого развития одна часть доставляемого собственным телом сексуального возбуждения сдерживается как непригодная для функции продолжения рода и в благоприятном случае подвергается сублимации. Стало быть, энергия, которая может быть использована для культурной работы, по большей части приобретается путем подавления так называемых *извращенных* компонентов сексуального влечения.

Таким образом, с учетом этой истории развития сексуального влечения можно было бы выделить три ступени культуры: первую,

---

[1] [В дальнейшем Фрейд использовал понятие «отказ» в широком смысле для описания главного повода развития невротического заболевания. Ср. «Предварительные замечания издателей» к работе «О типах невротического заболевания» (1912*c*), *Studienausgabe*, т. 6, с. 217–218.]

[2] «Три очерка по теории сексуальности» (1905*d*) [*Studienausgabe*, т. 5, с. 103].

на которой проявления сексуального влечения свободны от целей продолжения рода; вторую, на которой все, что содержится в сексуальном влечении, подавлено, включая и то, что служит цели продолжения рода; и третью, на которой как сексуальная цель допускается только легитимное продолжение рода. Этой третьей ступени соответствует наша нынешняя «культурная» половая мораль.

Если принять за уровень вторую ступень, то тогда прежде всего следует констатировать, что множество людей по своей организации не удовлетворяет ее требованиям. У целого ряда индивидов упомянутое развитие сексуального влечения от аутоэротизма к объектной любви с целью объединения гениталий произошло некорректно и недостаточно энергично, и из этих нарушений развития проистекают двоякого рода вредные отклонения от нормальной, то есть способствующей культуре сексуальности, которые относятся друг к другу почти как позитивное и негативное. [Ср. с. 21.] Это прежде всего — если не брать в расчет лиц со слишком сильным или вообще не сдерживаемым влечением — различные категории *извращенных людей,* у которых инфантильная фиксация на временной сексуальной цели не дала проявиться примату функции продолжения рода, а также *гомосексуалисты,* или *инвертированные,* у которых не совсем пока еще выясненным образом сексуальная цель отклонилась от противоположного пола. Если вред от этих двух видов нарушений развития оказывается менее значительным, чем этого можно было бы ожидать, то это послабление как раз и следует объяснять сложным составом сексуального влечения, который даже тогда все еще делает возможным достижение приемлемой окончательной формы сексуальной жизни, когда один или несколько компонентов влечения оказались исключенными из развития. Конституция лиц, затронутых инверсией, гомосексуалистов, зачастую даже отличается особой способностью сексуального влечения к культурной сублимации.

Более сильные и уж тем более исключительные проявления перверсий и гомосексуальности, разумеется, делают их носителей социально непригодными и несчастными, а потому сами культурные требования второй ступени должны быть признаны источником страдания для известной части человечества. Судьба этих людей, по своей конституции отличающихся от других, бывает самая разная в зависимости от того, какое половое влечение — абсолютно сильное или более слабо — они получили в придачу. В последнем случае, при общем слабом сексуальном влечении, извращенным лицам удается полностью подавить те наклонности, которые вызы-

вает у них конфликт с моральными требованиями их культурной ступени. Но, если рассматривать идеально, это остается единственным результатом, которого они достигают, ибо на это подавление своих сексуальных влечений они расходуют силы, которые иначе были бы использованы на культурную работу. Они, так сказать, заторможены в себе и парализованы вовне. К ним относится то, что позднее мы повторим по поводу воздержания мужчин и женщин, требуемого на третьей культурной ступени.

При более интенсивном, но извращенном сексуальном влечении возможны два исхода. Первый, далее не рассматриваемый, состоит в том, что данные лица остаются извращенными и должны нести все последствия своего отклонения от культурного уровня. Другой случае гораздо интереснее — он состоит в том, что под влиянием воспитания и социальных требований в общем-то достигается подавление извращенных влечений, но подавление особого рода, которое, собственно говоря, таковым не является и которое лучше назвать не удавшимся подавлением. Правда, заторможенные сексуальные влечения не выражаются тогда как таковые: в этом состоит успех, — но они выражаются другими способами, которые являются для индивида такими же вредными и делают его таким же непригодным для общества, как и не подвергшееся изменениям удовлетворение тех подавленных влечений: в этом состоит тогда неудача процесса, которая надолго более чем компенсирует успех. Замещающие явления, возникающие здесь вследствие подавления влечения, составляют то, что мы описываем как нервозность, точнее, как психоневрозы (см. в начале [с. 17]). Невротики — это тот класс людей, которые при сопротивляющейся организации под влиянием культурных требований совершают лишь кажущееся и всегда неудачное подавление своих влечений и которым вследствие этого приходится поддерживать сотрудничество в культурной работе только при большой трате сил, или при внутреннем обеднении, или порой отказываться от него, объявляя себя как больными. Но неврозы я обозначил [с. 20] как «негатив» перверсий, поскольку после вытеснения извращенные побуждения проявляются у них из бессознательного психики, поскольку они содержат в «вытесненном» состоянии те же наклонности, что и позитивно извращенные лица[1].

Опыт показывает, что для большинства людей существует граница, за которой их конституция не может следовать требованиям

---

[1] [Первое опубликованное утверждение Фрейда по этому поводу содержится в «Трех очерках по теории сексуальности» (1905*d*). *Studienausgabe*, т. 5, с. 74.]

культуры. Все, кто хочет быть благороднее, чем позволяет их конституция, обречены на невроз; они чувствовали бы себя лучше, если бы для них оставалась возможность быть хуже. Понимание того, что перверсия и невроз относятся друг к другу, как позитивное к негативному, часто находит недвусмысленное подтверждение благодаря наблюдению в рамках одного поколения. Очень часто в семье брат является сексуально извращенным, сестра, которая как женщина наделена более слабым сексуальным влечением, — невротик, но ее симптомы выражают те же наклонности, что и перверсии сексуально более активного брата, и, соответственно, во многих семьях мужчины здоровы, но в социально нежелательной степени аморальны, а женщины благородны и весьма утонченны, но очень нервные.

Это является одной из явных социальных несправедливостей, когда культурные нормы требуют от всех людей одинакового поведения в сексуальной жизни, которое одним благодаря их организации дается легко, тогда как от других оно требует тяжелейших психических жертв, правда, несправедливостью, которая чаще всего не допускается несоблюдением моральных предписаний.

До сих пор в основу наших рассуждений нами было положено требование второй предполагаемой нами [с. 20] культурной ступени, в соответствии с которой любая так называемая извращенная сексуальная деятельность осуждается, а половое сношение, называемое нормальным, наоборот, остается свободным. Мы обнаружили, что и при этом распределении сексуальной свободы и ограничения большое одна часть индивидов отдвигается в сторону как извращенные, а другая часть индивидов, пытающихся не быть извращенными, хотя по своей конституции они должны быть такими, становится нервной. Легко предсказать результат, который получится, если сексуальная свобода будет ограничена еще больше, а культурные требования поднимутся на уровень третьей ступени, то есть любая сексуальная деятельность, кроме того, той, что в законном браке, будет осуждена. Число сильных людей, которые находятся в открытой оппозиции к требованиям культуры, в чрезвычайной степени возрастет, и точно так же увеличится число более слабых, которые в своем конфликте между давлением культурных влияний и сопротивлением их конституции спасаются бегством в болезненном невротическом состоянии[1].

---

[1] [Эта формулировка предвосхищает появление термина «бегство в болезнь», введенного Фрейдом в работе «Общие положения об истерическом припадке» (1909*a*). См. *Studienausgabe*, т. 6, с. 201 и прим. 2.]

Попытаемся ответить на три возникающих здесь вопроса: 1) какую задачу ставит перед отдельными людьми культурное требование третьей ступени; 2) способно ли дозволенное легитимное сексуальное удовлетворение возместить приемлемым образом отказ в остальном; 3) в каком отношении находится возможный вред от такого отказа к использованию этого отказа в культурных целях.

Ответ на первый вопрос затрагивает часто обсуждавшуюся проблему, которую здесь нельзя исчерпать, проблему сексуального воздержания. То, чего требует от обоих полов третья ступень культуры, — это воздержание до брака, продолжающееся всю жизнь воздержание всех тех, кто в законный брак не вступает. Удобное для всех властей утверждение, что сексуальное воздержание невредно и осуществить его не так уж трудно, не раз отстаивалось и врачами. Можно сказать, что задача справиться с таким мощным импульсом, как сексуальное влечение, иначе, чем посредством удовлетворения, — это задача, которая может отнять все силы человека. Справиться с ним при помощи сублимации, отвлечения энергий полового влечения от сексуальной цели на более высокие культурные цели удается меньшинству, да и то лишь временно, наименее просто в период пылкой юности. Большинство других становятся невротическими или терпят убыток иным образом. Опыт показывает, что большинство людей, составляющих наше общество, конституционально не справилось с задачей воздержания. Кто заболел бы и при более мягком ограничении сексуальности, тем скорее и тем сильнее заболевает при требованиях нашей нынешней культурной половой морали, ибо от угрозы со стороны нормального сексуального стремления в виде неверных задатков и нарушений развития мы не знаем лучшей защиты, чем само сексуальное удовлетворение. Чем больше кто-либо предрасположен к неврозу, тем хуже он переносит воздержание; парциальные влечения, которые уклонились от нормально развития в вышеизложенном смысле, одновременно стали на столько же и несдерживаемыми. Но и те, которые при требованиях второй культурной ступени остались бы здоровыми, теперь в большом количестве оказываются подверженными неврозу. Ибо психическая ценность сексуального удовлетворения повышается с отказом от него; запруженное либидо становится теперь способным выискивать какие-нибудь более слабые места в строении *vita sexualis*[1], которые редко отсутствуют, чтобы пробиться к невротическому замещающему удовлетворению в форме болезненных

---

[1] [Сексуальной жизни (лат.). — *Примечание переводчика.*]

симптомов. Кто умеет проникнуть в обусловленность нервного заболевания, тот вскоре убедится, что увеличение нервных заболеваний в нашем обществе проистекает от усиления сексуального ограничения.

В таком случае мы подходим к вопросу, не может ли половое сношение в законном браке полностью возместить ограничение до брака. Материал для отрицательного ответа на этот вопрос напрашивается здесь в столь огромном количестве, что нашей обязанностью становится дать как можно более сжатую формулировку. Прежде всего мы вспоминаем о том, что наша культурная половая мораль ограничивает и половое сношение также и в самом браке, поскольку она принуждает супругов довольствоваться самым ничтожным числом зачатий детей. Вследствие этого соображения приносящее удовлетворение половое сношение в браке совершается лишь в течение нескольких лет, разумеется, еще за вычетом тех периодов, которые необходимы для осторожного обращения с женщиной из гигиенических соображений. После этих трех, четырех или пяти лет брак не дает того удовлетворения сексуальных потребностей, которое он обещал, ибо все средства, которые до сих пор использовались для предупреждения зачатия, нарушают тонкую чувствительность у обеих полов или даже действуют непосредственно болезнетворно[1]; вместе со страхом перед последствиями полового сношения вначале исчезает физическая восприимчивость супругов по отношению друг к другу, а в дальнейшем чаще всего и душевное расположение, которому предназначалось принять наследство первоначальной бурной страсти. Под влиянием душевного разочарования и телесных лишений, которые, стало быть, становятся судьбой большинства браков, обе стороны возвращаются в прежнее состояние до брака, разве что обеднев на одну иллюзию, и вновь уповают на твердость своего характера, которая поможет им одолеть и отвлечь сексуальное влечение. Не нужно исследовать, насколько эта задача удается мужчине в более зрелом возрасте; как показывает опыт, он действительно очень часто пользуется теперь частью сексуальной свободы, предоставляемой ему также — пусть молчаливо и вынужденно — строжайшими сексуальными правилами; относящаяся к мужчине в нашем обществе «двойная» половая мораль является наилучшим свидетельством того, что само общество, давшее пред-

---

[1] [Тема предупреждения зачатия обсуждалась Фрейдом уже в его ранней статье «Сексуальность в этиологии неврозов» (1898*a*). Ср. «Предварительные замечания издателей», выше, с. 11.]

писания, не верит в их выполнимость. Но опыт также показывает, что женщины, которые как истинные носительницы сексуальных интересов людей лишь в незначительной степени наделены даром сублимирования влечения, которым в качестве замены сексуального объекта достаточно, правда, младенца, но не подрастающего ребенка, женщины, говорю я, из-за разочарования в браке заболевают тяжелыми и надолго омрачающими жизнь неврозами. В нынешних культурных условиях брак давно перестал быть панацеей от нервных страданий женщины; и если мы, врачи, по-прежнему в таких случаях его советуем, то мы все же знаем, что, наоборот, девушка должна быть очень здоровой, чтобы «вынести» брак, и настойчиво отговариваем наших клиентов-мужчин брать в жены девушек, которые были нервными уже до брака. Целебным средством от проистекающей из брака нервности была бы, скорее, супружеская неверность; но чем строже воспитана женщина, тем серьезнее она относится к требованиям культуры, тем больше она боится такого выхода из положения, и в конфликте между ее вожделениями и чувством долга она опять-таки ищет своего убежища в неврозе. Ничто так надежно не защищает ее добродетель, как болезнь. Стало быть, брак, на который надеялось сексуальное влечение культурного человека в его юности, не может удовлетворить требования даже в период его существования, и не может быть речи о том, что он мог бы возместить более ранний отказ.

Также и тот, кто признает этот вред, приносимый культурной сексуальной моралью, для ответа на наш третий вопрос [см. с. 23] может выставить доводом, что культурная выгода от такого сексуального ограничения, вероятно, более чем уравновешивает эти страдания, которые в тяжелой форме затрагивают лишь меньшинство. Я признаю себя неспособным здесь правильно оценить выигрыш и проигрыш, но для оценки проигрыша я мог бы привести еще разного рода факты. Возвращаясь к затронутой ранее теме воздержания, я должен сказать, что воздержание приносит еще и другой вред, кроме неврозов, и что эти неврозы чаще всего не оцениваются в их полном значении.

Замедление сексуального развития и отсрочка сексуальной деятельности, к которым стремятся наше воспитание и культура, вначале, несомненно, безвредны; они становятся необходимостью, если принять во внимание, насколько поздно молодые людям образованных классов достигают самостоятельными и допускаются к ремеслу. Впрочем, здесь надо напомнить о тесной взаимосвязи между всеми нашими культурными институтами и о том, как трудно изме-

нить часть их, не принимая во внимание целое[1]. Но воздержание в возрасте далеко за двадцать для молодого человека уже не является небезопасным и влечет за собой другие вредные последствия, даже если не ведет к неврозу. Правда, говорят, что борьба с властными влечениями и необходимое при этом проявление всех этических и эстетических сил в душевной жизни «закаляет» характер, и в отношении некоторых особенно благоприятно организованных натур это верно; нужно также признать, что столь выраженная в наше время дифференциация индивидуальных характеров стала возможной только вместе с ограничением сексуальности. Но в гораздо большем числе случаев борьба с чувственностью истощает энергию, имеющуюся в распоряжении характера, причем в то время, когда молодому человеку требуются все его силы, чтобы завоевать место и положение в обществе. Разумеется, отношение между возможной сублимацией и необходимой сексуальной деятельностью у отдельных индивидов и даже у представителей разных профессий значительно различается. Воздержание для художника едва ли возможно, воздержание для молодого ученого, несомненно, не редкость. Последний благодаря аскетизму может обрести свободные силы для своих занятий, у первого его художественная продуктивность, вероятно, значительно стимулируется его сексуальным переживаниям. В целом у меня не создалось впечатления, что сексуальное воздержание помогает выращивать энергичных, самостоятельных людей дела, оригинальных мыслителей, смелых борцов за свободу и реформаторов; гораздо чаще оно создает послушных слабовольных людей, которые впоследствии растворяются в общей массе, имеющей обыкновение нехотя следовать импульсам, исходящим от сильных людей.

То, что сексуальное влечение в целом ведет себя своенравно и несговорчиво, выражается также в результатах попыток жить в воздержании. Культурное воспитание стремится только к его временному подавлению вплоть до заключения брака и намеревается тогда предоставить ему свободу, чтобы воспользоваться им в своих целях. Но в борьбе с влечением крайние воздействия удаются проще, чем мягкие; очень часто подавление заходило слишком далеко и приносило нежелательный результат: после своего освобождения сексуальное влечение надолго оказывается поврежденным.

---

[1] [Такое же утверждение относительно детского воспитания Фрейд выдвинул уже в работе «О сексуальном просвещении детей» (1907*c*), *Studienausgabe*, т. 5, с. 167–168.]

Поэтому зачастую полное воздержание в юности не является лучшей подготовкой к браку у молодого мужчины. Женщины чувствуют это и среди своих ухажеров отдают предпочтение тем, кто уже показал себя мужчиной с другими женщинами. Особенно ощутим вред, который наносит строгое требование добрачного воздержания к женщине. Очевидно, воспитание считает задачу подавить чувственность девушки до ее замужества непростой, ибо оно действует самыми радикальными средствами. Оно не только запрещает половое сношение и учреждает высокие премии за сохранение женской невинности, но и лишает достигающего зрелости индивида женского соблазна, держа его в неведении относительно всего фактического предназначенной ему роли и не допуская никакого любовного побуждения, которое не может привести к браку. Результатом этого является то, что девушки, когда родительской властью им вдруг дозволяют влюбиться, не совершают психическую работу и вступают в брак неуверенными в своих собственных чувствах. Вследствие искусственного замедления любовной функции они приносят мужчине, сберегшему для них все свое вожделение, только разочарования; своими душевными чувствами они все еще зависят от родителей, авторитет которых подавил у них сексуальность, а в физическом отношении они оказываются фригидными, что не позволяет мужчине получить какое-либо высшее сексуальное наслаждение. Я не знаю, существует ли тип нечувственной женщины также и вне культурного воспитания, но считаю это возможным. Во всяком случае, он буквально культивируется воспитанием, и эти женщины, не испытывающие удовольствия при зачатии, проявляют затем мало готовности повторно рожать, терпя боль. Таким образом, подготовкой к браку становятся недостижимыми цели самого брака; когда затем замедленное развитие у женщины преодолено и на пике ее женского существования у нее полностью пробуждается способность любить, ее отношения с мужем оказываются уже давно испорченными; в качестве награды за ее прежнюю уступчивость к нее остается выбор между неутоленным желанием, неверностью или неврозом.

Сексуальное поведение человека часто является *прототипом* для всех остальных его способов реагирования в мире. Кто как мужчина энергично завоевал свой сексуальный объект, того мы считаем способным, не считаясь ни с чем, проявлять подобную же энергию, преследуя другие цели. Кто, наоборот, по разного рода соображениям отказывается от удовлетворения своих сильных сексуальных влечений, тот и в остальной жизни будет себя вести скорее обходи-

тельно и покорно, а не активно. Частный случай применимости этого тезиса о сексуальной жизни как прототипе осуществления других функций легко проверить на примере всего женского пола. Воспитание запрещает женщинам интеллектуально заниматься проблемами сексуальности, хотя огромный интерес к эти проблемам им присущ от рождения, пугает их осуждением, что такая любознательность неженственна и является признаком греховных задатков. Тем самым их отпугивают задумываться вообще, знание для них обесценивается. Запрет мыслить выходит распространяется за пределы сексуальной сферы отчасти вследствие неизбежных взаимосвязей, отчасти автоматически, точно так же, запрещение размышлять о религии у мужчин, к которому лояльно относятся верноподданные. Я не думаю, что биологическая противоположность между интеллектуальной работой и половой деятельностью объясняет «физиологическое слабоумие» женщины, как это изобразил Мёбиус в своем полном противоречиями сочинении[1]. Напротив, я полагаю, что несомненный факт интеллектуальной отсталости столь многих женщин можно свести к торможению мыслительной деятельности, необходимой для подавления сексуальности.

Когда рассматривают вопрос о воздержании, не очень строго проводят различие между двумя его формами — отказом от любых проявлений сексуальности и отказом от полового сношения с лицами противоположного пола. Для многих людей, хвалящихся удавшимся воздержанием, это стало возможным лишь с помощью мастурбации и сходных способов удовлетворения, которые опираются на аутоэротические формы проявления сексуальности в раннем детстве. Но именно из-за этой связи эти заменители сексуального удовлетворения отнюдь не безобидны; они предрасполагают к многочисленным формам неврозов и психозов, условием которых является обратное развитие сексуальной жизни к ее инфантильным формам. Мастурбация тоже нисколько не соответствует идеальным требованиям культурной сексуальной морали и поэтому повергает молодых людей в те же конфликты с идеалом воспитания, которых они хотели избежать при помощи воздержания. Кроме того, она портит характер, *избаловывая* более чем одним способом, во-первых, тем, что она приучает достигать значимых целей безо всяких усилий, удобным путем вместо энергичного напряжения сил, то есть по принципу *сексуального прототипа* [см. с. 27], и, во-вторых, тем, что в фан-

[1] [Ср. Moebius (1903). См. также «Будущее одной иллюзии» (1927*c*), ниже, с. 180–181.]

тазиях, сопровождающих удовлетворение, она возвышает сексуальный объект до такой степени совершенства, которую непросто найти в реальности. Сумел же один остроумный писатель (Карл Краус в венском «Факеле»), вывернув все наизнанку, цинично выразить правду: «Совокупление — всего лишь жалкая пародия на онанизм!»[1]

Строгость требования культуры и трудность задачи воздержания содействовали тому, чтобы не допустить соединения гениталий разных полов, сделать это сущностью воздержания и способствовать другим видам сексуальной деятельности, которые равняются, так сказать, послушанию наполовину. С тех пор как нормальное половое сношение так неумолимо преследуется моралью — и из-за возможности заражения также и гигиеной, — социальное значение так называемых извращенных способов отношений между полами, когда роль гениталий берут на себя иные части тела, несомненно, возросло. Но эти виды деятельности нельзя считать такими же безобидными, как аналогичные превышения при половом акте; они этически предосудительны, поскольку умаляют любовные отношения двух людей и превращают их из серьезного дела в приятную игру без риска и душевной отдачи. В качестве еще одного последствия затруднения нормальной половой жизни следует привести распространение гомосексуального удовлетворения; ко всем тем, кто уже в силу своей организации является гомосексуальным или стал таким в детстве, добавляется огромное число тех, у кого в более зрелые годы из-за преграждения главного русла либидо широко открывается боковой гомосексуальный рукав.

Все эти неизбежные и непреднамеренные последствия требования воздержания совпадают в одном: они основательно подрывают подготовку к браку, который по замыслу культурной половой морали должен все-таки стать единственным законным наследником сексуальных стремлений. Все мужчины, которые вследствие мастурбации или извращенных форм половой деятельности направили свое либидо на ситуации и условия удовлетворения, отличающиеся от нормальных, проявляют в браке сниженную потенцию. Также и женщины, которым лишь с помощью аналогичных средств удалось сохранить свою девственность, оказываются нечувственными в браке при нормальном сношении. Брак, начавшийся со сни-

---

[1] [Забавный эпизод из жизни Карла Крауса Фрейд также включил в свою книгу «Острота и ее отношение к бессознательному» (1905*c*) и воспроизвел его в одном примечании к описанию случая «Крысина» (1909d); см. *Studienausgabe*, т. 4, с. 75, и там же, т. 7, с. 87, прим. 2.]

женной способностью к любви у обеих сторон, подвергается процессу распада еще быстрее любого другого. Вследствие слабой потенции мужа жена не получает удовлетворения, остается нечувственной даже в том случае, если бы привнесенную воспитанием предрасположенность к фригидности можно было бы преодолеть с помощью сильного сексуального переживания. Такой паре также труднее, чем здоровой, предупредить зачатие, поскольку ослабленная потенция мужа плохо переносит применение предохранительных средств. В таком беспомощном состоянии половое сношение становится источником всякого рода затруднительных положений, и тем самым исчезает основа супружеской жизни.

Я прошу всех сведущих в этом людей подтвердить, что я не преувеличиваю, а изображаю условия, которые, будучи такими же неблагоприятными, можно наблюдать с любой частотой. Непосвященному человеку действительно невозможно поверить, насколько редко встречается нормальная потенция у мужчин и насколько часто — фригидность у женской половины супружеских пар, которые находятся во власти нашей культурной половой морали, с какими лишениями — зачастую для обеих сторон — связан брак и чем ограничивается брачная жизнь, столь страстно желанное счастье. То, что при этих условиях самым естественным исходом будет нервозность, я уже отмечал; но я хочу также дополнительно показать, каким образом такой брак продолжает воздействовать на рожденных в нем — единственных или немногочисленных — детей. Здесь внешне кажется, что осуществляется наследственный перенос, который при ближайшем рассмотрении оказывается последствием сильных инфантильных впечатлений. Не удовлетворенная мужем невротическая женщина становится слишком нежной и тревожной по отношению к ребенку, на которого она переносит свою потребность в любви, и преждевременно пробуждает в нем половую зрелость. Когда между родителями нет согласия, это возбуждает эмоциональную жизнь ребенка, заставляя его в самом нежном возрасте интенсивно ощущать любовь, ревность и ненависть. Строгое воспитание, не допускающее никаких проявлений столь рано пробудившейся сексуальности, порождает сдерживающую силу, и этот конфликт, возникающий в этом возрасте, содержит в себе все, чтобы стать причиной сохраняющейся всю жизнь нервозности.

Я возвращаюсь к своему прежнему утверждению [с. 25], что при оценке неврозов чаще всего их значение не учитывается полностью. Я подразумеваю под этим недооценку этих состояний, которая выражается в легкомысленном пренебрежении со стороны родствен-

ников и хвастливых заверениях со стороны врачей, что несколько недель водолечения или несколько месяцев покоя и отдыха смогут устранить состояние. Это скорее мнения совершенно невежественных врачей и дилетантов, как правило, лишь разговоры, предназначенные для того, чтобы дать страдающему человеку недолговечное утешение. Напротив, известно, что хронический невроз, даже если он не делает индивида полностью нежизнеспособным, представляет собой для него тяжкое бремя такого же ранга, как, скажем, туберкулез и порок сердца. С этим можно было бы примириться, если бы невротические заболевания исключали из культурной работы только некое количество более слабых людей, а другим позволяли бы участвовать в ней ценой чисто субъективных трудностей. Но я хотел бы обратить внимание на ту точку зрения, что невроз, каким бы он ни был и у кого бы он ни встречался, умеет расстроить намерения культуры и, таким образом, обеспечивает работу подавленных, враждебных культуре душевных сил, и, стало быть, общество не вправе записать на свой счет не только выгоды, достигнутой ценою жертв, но и вообще никакой выгоды, если оно расплачивается за подчинение своим далеко идущим предписаниям ростом нервозности. Рассмотрим, к примеру, часто встречающийся случай женщины, которая не любит своего мужа, потому что по условиям своего замужества и по опыту своей супружеской жизни не имеет основания его любить, но которой хочется любить своего мужа, поскольку только это соответствует идеалу брака, к которому ее приучили. Тогда она будет подавлять в себе все побуждения, которые хотят выразить истину и противоречат ее идеальному стремлению, и будет прилагать особые старания, чтобы изображать любящую, нежную и заботливую супругу. Последствием такого насилия над собой будет невротическое заболевание, и этот невроз в течение короткого времени отомстит нелюбимому мужу и вызовет у него ровно столько же неудовлетворенности и забот, сколько принесло бы признание в истинном положении вещей. Этот пример прямо-таки типичен для того, что совершает невроз. Сходная неудача компенсации наблюдается также после подавления других враждебных культуре побуждений, которые напрямую сексуальными не являются. Тот, например, кто насильственно подавив в себе конституциональную склонность к грубости и жестокости, стал слишком добрым, часто при этом лишается так много энергии, что не совершает всего, что соответствует его компенсаторным побуждениям, и в общем и целом делает меньше добра, чем в том случае, если бы он не осуществил подавления.

Если мы к тому же учтем, что с ограничением сексуальной активности у народа в целом возрастает страх жизни и страх смерти, который нарушает способность отдельных людей получать удовольствие и лишает их готовности жертвовать собой ради каких-либо целей, что в свою очередь выражается в снижении склонности к деторождению, и такой народ или группа людей исключается из участия в будущем, то тогда можно, пожалуй, поставить вопрос, стоит ли наша «культурная» половая мораль той жертвы, которой она от нас требует, тем более если мы не настолько освободились от гедонизма, чтобы известную меру удовлетворения индивидуального счастья не сделать одной из целей нашего культурного развития. Разумеется, не дело врача самому выступать с реформаторскими предложениями; но я мог бы поддержать настоятельность таковых, расширив описание фон Эренфельсом вреда, наносимого нашей «культурной» половой моралью[1], указанием на ее роль в распространении современной нервозности.

[1] [Ср. вступительные абзацы настоящей работы.]

В духе времени о войне и смерти
(1915)

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ИЗДАТЕЛЕЙ

Издания на немецком языке:

1915 *Imago*, т. 4 (1), 1–21.
1918 *S. K. S. N.*, т. 4, 486–520. (1922, 2-е изд.)
1924 *G. S.*, т. 10, 315–346.
1924 Лейпциг, Вена и Цюрих, Международное психоаналитическое издательство. 35 страниц.
1946 *G. W.*, т. 10, 324–355.

В основе второго из двух этих эссе — того, где говорится о смерти — очевидно, лежит доклад, который до публикации (и, вероятно, в несколько отличающейся форме) Фрейд прочитал в начале апреля 1915 года на собрании общества B'nai B'rith («Сыновья Бунда») — еврейского клуба, членом Венской ложи которого он состоял долгое время.

Оба эссе, по-видимому, были написаны в марте и апреле 1915 года, то есть примерно через шесть месяцев после начала Первой мировой войны; он излагает в них некоторые из своих мыслей по этому поводу. Личные реакции Фрейда на разразившуюся войну описаны Эрнестом Джонсом в главе VII второго тома биографии Фрейда (1962*a*). К концу 1915 года Фрейд написал еще одно эссе на родственную тему — «Бренность» (1916*a*). По прошествии многих лет он еще раз вернулся к этому вопросу, а именно в открытом письме Альберту Эйнштейну, «Почему война?» (1933*b*), в данном томе, с. 275 и далее. Кроме того, первое из двух данных эссе содержит дальнейшие его рассуждения о последствиях конфликта между культурой и жизнью влечений (ср. «Предварительные замечания издателей» к работе «“Культурная” половая мораль», выше, с. 11–12; см., в частности, ниже, с. 42–46. Второе эссе в значительной степени опирается на материал второй статьи из книги «Тотем и табу» (1912–1913), ниже, с. 311 и далее.

I
РАЗОЧАРОВАНИЕ ВОЙНЫ

Захваченные вихрем этого военного времени, односторонне осведомленные, не будучи вдалеке от больших изменений, которые уже произошли или начинают происходить, и не чуя формирующегося будущего, мы сами теряем доверие к значению впечатлений, которые нам навязываются, и к ценности суждений, которые мы создаем. Нам хочет казаться, что ни одно событие никогда еще настолько не разрушало ценнейшее общественное достояние человечества, не сбивало с толку так много самых ясных умов, так основательно не принижало высокое. Даже наука потеряла свою бесстрастную объективность; ее до глубины души озлобленные служители пытаются заимствовать ее оружие, чтобы внести вклад в победу над врагом. Антрополог должен объявить неприятеля неполноценным и выродком, психиатр — обнародовать диагноз его душевного или психического расстройства. Но, вероятно, мы чересчур сильно воспринимаем зло этого времени и не имеем права сравнивать его со злом других времен, которые нам не довелось пережить.

Отдельный человек, сам не ставший борцом и тем самым частичкой огромной военной машины, ощущает себя потерявшим ориентировку и ограниченным в своей дееспособности. Я думаю, он будет рад любой небольшой подсказке, которая поможет ему сориентироваться или, по крайней мере, разобраться в самом себе. Из моментов, которые оказались повинными в душевном страдании тех, кто остался дома, и преодоление которого представляет для них столь трудную задачу, я хотел бы выделить два и здесь их обсудить: разочарование, вызванное этой войной, и изменение отношения к смерти, к которому она — как и все другие войны — нас вынуждает.

Когда я говорю о разочаровании, каждому сразу понятно, что под этим подразумевается. Не нужно быть сочувствующим мечтателем, можно видеть биологическую и психологическую необходимость страдания для экономики человеческой жизни и все же осуждать войну за ее средства и цели и жаждать прекращения войн. Правда, не раз говорилось, что войны нельзя прекратить до тех

пор, пока народы живут в столь разных условиях, пока оценки индивидуальной жизни у них значительно различаются и пока враждебные чувства, которые их разделяют, являются выражением мощнейших движущих сил души. Таким образом мы были подготовлены к тому, что человечеству еще долгое время придется считаться с войнами между примитивными и цивилизованными народами, между человеческими расами, разделяемыми цветом кожи, более того, с войнами с менее развитыми или опустившимися представителями народов Европы и между ними. Но хотелось надеяться на что-то другое. От великих наций белой расы, господствующих во всем мире, которым выпало руководить людьми, соблюдая всемирные интересы, творениями которых являются технические успехи в покорении природы, а также художественные и научные культурные ценности, — от этих народов ждали, что они будут способны разрешать недоразумения и конфликты интересов иным образом. В каждой из этих наций для индивида были установлены высокие нравственные нормы, в соответствии с которыми он должен был обустраивать свою жизнь, если хотел участвовать в культурном сообществе. Эти зачастую слишком строгие предписания требовали от него очень многого — сильнейшего самоограничения, в значительной мере отказа от удовлетворения влечения. Прежде всего ему было запрещено использовать огромную выгоду, которую дает ложь и обман в состязании с ближними. Эти нравственные нормы цивилизованное государство считало основой своей стабильности, оно серьезно вмешивалось, если кто-то отваживался их нарушать, зачастую объявляло нецелесообразным подвергать их даже проверке критическим разумом. Поэтому можно было предполагать, что оно само хочет их уважать и ничего не собирается против них предпринимать, ибо тем самым оно вступило бы в противоречие с основой своего собственного существования. В конце концов, правда, можно было наблюдать, что в этих культурных нациях имелись известные вкрапления оставшейся части народа, которые в общем и целом вызывали неприязнь и поэтому лишь скрепя сердце, да и то не в полном объеме, допускались к участию в совместной культурной работе, для которой они оказались вполне пригодными. Однако сами большие народы, можно было подумать, настолько глубоко стали понимать свою общность и стали настолько терпимыми к своим различиям, что «чужой» и «враждебный» уже не могли быть слиты в одно понятие, как это было еще в античности.

Доверяя этому единению культурных народов, очень многие люди поменяли свое место жительства на родине на пребывание на чужбине и связали свое существование с отношениями между дружественными народами. Но тот, кого необходимость жизни не приковывала постоянно к одному и тому же месту, из всех преимуществ и привлекательностей цивилизованных стран мог составить себе новое, большее по размерам отечество, в котором ему жилось вольготно и не навлекая на себя подозрений. Он наслаждался синим и серым морями, красотой снежных гор и зеленых лугов, колдовством северных лесов и великолепием южной растительности, настроением ландшафтов, на которых покоятся великие исторические воспоминания, и тишиной девственной природы. Это новое отечество было для него еще и музеем, полным всяких сокровищ, которые за многие столетия создали и оставили после себя художники культурного человечества. Переходя из одного зала этого музея в другой, он мог безо всякой предвзятости с одобрением констатировать, насколько разные типы совершенства сформировали у его дальних соотечественников смешение крови, история и самобытность матери-земли. Здесь максимально проявилась холодная неиссякаемая энергия, там — грациозное искусство украшать жизнь, еще где-то — сознание порядка и закона или другое из качеств, которые сделали человека хозяином земли.

Не забудем также, что каждый культурный гражданин мира создал себе особый «Парнас» и «школу Афин»[1]. Среди великих мыслителей, поэтов, художников всех наций он выбрал тех, кому, как он полагал, обязан всем лучшим, что стало доступным ему в радостях и в понимании жизни, и в своем почитании присоединяет их к бессмертным древним и к посвященным мастерам своего собственного языка. Поэтому никто из этих великих людей не казался ему чужим, поскольку тот говорил на другом языке, — ни беспримерный исследователь человеческих страстей, ни опьяненный красотой мечтатель или грозящий бедами пророк, ни тонко чувствующий зубоскал, и никогда при этом он не упрекал себя в том, что изменил собственной нации и любимому родному языку.

---

[1] [Имеются в виду две знаменитые фрески Рафаэля в Ватикане. На одной изображена группа великих поэтов мира, на другой — такая же группа ученых. В «Толковании сновидений» (1900*a*), *Studienausgabe*, т. 2, с. 312, Фрейд привлекает эти картины, чтобы на их примере проиллюстрировать один из технических приемов, используемых работой сновидения.]

Наслаждаться культурной общностью иногда мешали раздававшиеся голоса, предостерегавшие, что вследствие стародавних различий войны неизбежны также и среди ее членов. В это не хотелось верить, но как представляли себе такую войну, если бы она все же началась? Как возможность продемонстрировать успехи в развитии у людей коллективных чувств с того времени, когда греческие амфиктионии запретили разрушить принадлежащий союзу город, вырубить маслины и перекрыть ему воду. Как рыцарскую схватку, которая должна ограничиться тем, чтобы установить превосходство одной из сторон при самом возможном недопущении тяжелых страданий, которые ничего не могли бы добавить к ее исходу, с бережным отношением к раненому, который выбывал из борьбы, а также к врачу и сиделке, которые занимались его излечением. Разумеется, со всем уважением к невоюющей части населения, к женщинам, которые остаются далекими от военной профессии, и к детям, которые, когда подрастут, должны стать у обеих сторон друзьями и помощниками друг для друга. Также при сохранении всех международных предприятий и институтов, в которых воплотилось культурное сообщество в мирное время.

Такая война по-прежнему содержала бы много ужасного и с трудом выносимого, но она не прервала бы развития этических отношений между великими индивидами человечества, народами и государствами.

Война, в которую мы не хотели верить, разразилась, и она принесла разочарование. Он не только кровопролитней, чем какая-либо из прежних войн, вследствие чрезвычайно усовершенствованного оружия защиты и нападения, но и по меньшей мере такая же жестокая, озлобленная, беспощадная, как и любая из предыдущих. Она выходит за все рамки, которые обязуются соблюдать в мирное время, называемые международным правом, не признает привилегий раненого и врача, различия между мирной и сражающейся частями населения, требования частной собственности. В слепой ярости она подавляет все, что стоит у нее на пути, как будто после нее не должно быть никакого будущего и мира среди людей. Она разрывает все узы общности между воющими друг с другом народами и угрожает оставить после себя озлобленность, которая на долгое время сделает невозможным налаживание этих связей.

Она также обнаружила едва ли понятный феномен, что культурные народы так мало знают и понимают друг друга, что один народ с ненавистью и отвращением может обратиться против другого. Более того, что одна из великих культурных наций настолько

неугодна всем остальным, что можно отважиться на попытку исключить ее из культурного сообщества как «варварскую», хотя она давно уже доказала свою пригодность самыми грандиозными достижениями. Мы живем надеждой, что беспристрастная историография приведет доказательство, что как раз эта нация, та, на языке которой мы пишем, за победу которой сражаются дорогие нам люди, меньше всего преступила законы человеческого благонравия. Но кто посмеет в подобное время выступить судьей в собственном деле?

Народы в общем и целом репрезентируются государствами, которые они образуют; эти государства — правительствами, которые ими руководят. Отдельный представитель народа может в этой войне с ужасом констатировать то, уже иной раз бросалось ему в глаза и в мирное время: государство запретило индивиду совершать несправедливость не потому, что оно хочет ее упразднить, а потому, что хочет ее монополизировать, словно соль и табак. Воюющее государство позволяет себе совершать любую несправедливость, любое насилие, которое обесчестило бы отдельного человека. Оно пользуется в отношении врага не только дозволенной хитростью, но и сознательной ложью и преднамеренным обманом, причем по степени это, похоже, превосходит все то, что делалось в прежних войнах. Государство требует от своих граждан крайнего послушания и самопожертвования, но при этом объявляет их недееспособными посредством чрезмерного утаивания и цензуры сообщений и выражения мнения, делающей расположение духа интеллектуально подавленных людей беззащитным к каждой неблагоприятной ситуации и любому спутанному слуху. Оно освобождается от ручательств и договоров, которыми он связало себя в отношении других государств, безбоязненно сознается в своем корыстолюбии и стремлении к власти, которые отдельный человек должен затем одобрить из чувства патриотизма.

Не станем возражать, что государство не может отказаться от того, чтобы поступать несправедливо, поскольку тем самым оно будет в убытке. Также и для отдельного человека соблюдение нравственных норм, отказ от использования грубой силы, как правило, очень невыгодно, а государство лишь в редких случаях оказывается способным вознаградить отдельного человека за жертвы, которые оно от него требовало. Не стоит также удивляться тому, что ослабление всех нравственных отношений между великими индивидами человечества явилось реакцией на нравственность отдельных людей, ибо наша совесть не является непреклонным судьей, за которого ее выдают моралис-

ты, по своему происхождению совесть — это *«социальный страх»* и ничто другое[1]. Там, где общество упраздняет упрек, прекращается также и подавление дурных влечений, и люди совершают жестокие, коварные, предательские и грубые действия, которые сочли бы несовместимыми с культурным уровнем их развития.

Таким образом, культурный гражданин мира, о котором я только что говорил, будет пребывать в нерешительности в ставшем ему чужим мире, наблюдая, как распадается его большое отечество, как разоряется общественное достояние, как ссорят между собой и унижают сограждан!

По поводу критики его разочарования кое-что следовало бы заметить. Строго говоря, она не правомерна, ибо она состоит в разрушении иллюзии. Иллюзии набиваются нам в услужение тем, что позволяют нам избавиться от чувств неудовольствия и вместо них испытывать удовлетворение. Поэтому, когда однажды они сталкиваются с частью действительности, о которую разбиваются, мы должны принимать это без сетования.

Две вещи в этой войне вызвали наше разочарование: низкая обращенная вовне нравственность государств, которые внутри ведут себя внутрь как стражи нравственных норм, и жестокость в поведении индивидов, на которую их как участников наивысшей человеческой культуры не считали способными. Начнем со второго пункта и попытаемся вместить воззрение, которое мы собираемся критиковать, в одно-единственное краткое предложение. Как же все-таки представить себе процесс, благодаря которому отдельный человек достигает более высокой ступени нравственности? Первый ответ, пожалуй, будет гласить: он с рождения и с самого начала хороший и благородный. В дальнейшем этот ответ нет надобности принимать во внимание. Второй ответ коснется идеи, что здесь должен иметься процесс развития, и, наверное, будет связан с предположением, что это развитие заключается в том, чтобы искоренить в человеке его дурные наклонности и под влиянием воспитания и культурного окружения заменить их стремлением к доброму. Но тогда мы вправе удивиться тому, что у воспитанного таким образом человека столь энергично опять проявляется злое.

Но этот ответ содержит также тезис, на который мы хотим возразить. В действительности нет никакого «искоренения» зла. Психо-

---

[1] [В работе «Неудовлетворенность культурой» (1930*a*), главы VII и VIII, Фрейд рассматривает феномен совести гораздо более подробно. См. ниже, с. 250–258 и с. 262–263.]

логическое — в более строгом смысле: психоаналитическое — исследование скорее показывает, что глубочайшая сущность человека состоит в импульсах влечения, которые носят элементарный характер, сходны у всех людей и нацелены на удовлетворение определенных первоначальных потребностей. Сами по себе эти импульсы влечения не являются ни злыми, ни добрыми. Мы классифицируем их и их проявления таким способом в зависимости от их отношения с потребностями и требованиями человеческого сообщества. Нужно признать, что все побуждения, которые осуждаются обществом как недобрые — возьмем в качестве их представительства корыстные и жестокие, — находятся среди этих примитивных.

Эти примитивные побуждения проходят долгий путь развития, прежде чем они получают возможность проявиться у взрослого. Они сдерживаются, направляются на другие цели и области, сплавляются слияниями друг с другом, меняют свои объекты, частично обращаются против собственной персоны. Реактивные образования, возникающие в ответ на определенные влечения, инсценируют метаморфозу их содержания, как если бы эгоизм превратился в альтруизм, жестокость — в сострадание[1]. Этим реактивным образованиям содействует то, что некоторые импульсы влечения чуть ли не с самого начала проявляются в парах противоположностей — весьма удивительное и чуждое популярному знанию обстоятельство, которому дали название «амбивалентность чувства». Проще всего наблюдать и осмыслить факт, что сильная любовь и сильная ненависть так часто встречаются у одного и того же человека объединенные друг с другом. Психоанализ добавляет к этому, что оба противоположных эмоциональных побуждения нередко выбирают себе в качестве объекта также того же самого человека.

Только после преодоления всех таких «судеб влечения» выявляется то, что называют характером человека и что можно классифицировать словами «добрый» или «злой», да и то, как известно, лишь весьма приблизительно. Человек редко бывает в целом хорошим или плохим, чаще всего он «хороший» в одном отношении, «плохой» — в другом или «хороший» при данных внешних условиях, а при других определенно «плохой». Интересен опыт, что предшествующее существование в детском возрасте сильных «дурных» по-

[1] [Как Фрейд говорит в другом месте, реактивное образование и сублимация должны рассматриваться как два совершенно разных процесса. Ср. сноску, добавленную Фрейдом в 1915 году (в том году, когда была написана настоящая работа) к «Трем очеркам» (1905*d*). *Studienausgabe*, т. 5, с. 86.]

буждений зачастую становится прямо-таки условием для особенно отчетливого изменения взрослого человека в «хорошего». Самые явные эгоисты среди детей могут стать самыми полезными и способными к самопожертвованию гражданами; большинство сострадающих мечтателей, филантропов, защитников животных развилось из маленьких садистов и мучителей животных. Преобразование «дурных» влечений является продуктом двух действующих в одинаковом направлении факторов, внутреннего и внешнего. Внутренний фактор состоит во влиянии дурных — мы говорим: эгоистичных — влечений со стороны эротики, потребностью человека в любви, понимаемой в самом широком смысле. Благодаря примеси *эротических* компонентов эгоистичные влечения превращаются в *социальные*. Человек учится ценить то, что его любят, как выгоду, ради которой можно отказаться от других выгод. Внешним фактором является принуждение посредством воспитания, которое представляет требования культурного окружения и которое затем продолжается благодаря прямому воздействию культурной среды. Культура была достигнута благодаря отказу от удовлетворения влечения и требует от каждого вновь прибывающего, чтобы он осуществил этот же отказ от влечения. В процессе индивидуальной жизни происходит постоянное преобразование внешнего принуждения во внутреннее. Культурные влияния побуждают к тому, чтобы эгоистичные устремления благодаря эротическим дополнениям все больше превращались в альтруистические, социальные. В конечном счете можно наконец предположить, что все внутреннее принуждение, заявляющее о себе в процессе развития человека, первоначально, то есть в *истории человечества*, было лишь внешним принуждением. Люди, рождающиеся сегодня, приносят с собой часть тенденции (диспозиции) к преобразованию эгоистичных влечений в социальные в качестве унаследованной организации, которая под воздействием легких толчков осуществляет это преобразование. Другая часть этого преобразования влечения должна произойти в самой жизни. Таким образом, отдельный человек не только находится под воздействием своей современной культурной среды, но и испытывает влияние истории культуры своих предков.

Если присущую человеку способность к преобразованию эгоистичных влечений под влиянием эротики назвать его *культурной пригодностью*[1], то мы можем сказать, что она состоит из двух час-

[1] [Термин «культурная пригодность» встречается также в «Будущем одной иллюзии» (1927*c*), ниже, с. 172.]

тей — одной врожденной и одной приобретенной в жизни, и что их отношение друг к другу и к оставшейся непреобразованной части инстинктивной жизни является очень разнообразным.

В целом мы склонны оценивать врожденную часть чересчур высоко, и, кроме того, мы рискуем переоценивать всю культурную пригодность в ее отношении к оставшейся примитивной инстинктивной жизни, то есть склоняемся к тому, чтобы судить о людях «лучше», чем они являются на самом деле. Дело в том, что существует еще один момент, который затуманивает наш суждение и фальсифицирует результат в благоприятном смысле.

Импульсы влечения другого человека, разумеется, недоступны нашему восприятию. Мы делаем вывод о них, основываясь на его действиях и его поведении, которые мы сводим к *мотивам* его инстинктивной жизни. Во многих случаях такой вывод неизбежно оказывается ошибочным. Те же самые, «хорошие» в культурном отношении действия в одном случае могут происходить из «благородных» мотивов, в другом случае — нет. Теоретизирующие моралисты называют «хорошими» только такие поступки, которые являются выражением хороших импульсов влечения, другим же в своем признании они отказывают. Однако общество, руководствующееся практическими соображениями, такое разграничение в общем и целом не заботит; оно довольствуется тем, что человек управляет своим поведением и своими поступками в соответствии с культурными предписаниями, и мало интересуется тем, каковы были его мотивы.

Мы слышали, что *внешнее принуждение,* воспитание и окружение воздействуют на человека, приводя к дальнейшему преобразованию его инстинктивной жизни в нечто хорошее, к трансформации эгоизма в альтруизм. Но это не является обязательным или закономерным последствием внешнего принуждения. Воспитание и окружение должны предлагать не только вознаграждения в виде любви, — они пользуются также вознаграждениями другого рода, поощрением и наказанием. То есть они могут действовать так, что человек, находящийся под их влиянием, решается на хороший в культурном смысле поступок, но при этом облагораживания влечения, преобразования эгоистичных наклонностей в социальные, у него не произошло. Результат в общих чертах будет таким же; только при особых условиях окажется, что один человек всегда поступает хорошо, потому что к этому его вынуждают его наклонности, другой же является хорошим лишь до тех пор, пока это культурное поведение ему выгодно с точки зрения его эгоистичных намерений. Но

при поверхностном знакомстве с отдельными людьми у нас не будет средства, чтобы различить оба случая, а наш оптимизм, несомненно, будет нас искушать существенно переоценивать число измененных культурой людей.

Стало быть, культурное общество, требующее хороших поступков и не заботящееся об их обосновании со стороны влечений, сделало послушанными культуре, большое число людей которые при этом не следуют своей природе. Воодушевленное этим успехом, оно позволило себя склонить к тому, чтобы выдвинуть как можно более высокие нравственные требования, тем самым вынудив сопричастных к ней людей еще более отдалиться от своих обусловленными влечениями задатков. На них возложено теперь дальнейшее подавление влечений, напряжение от которого заявляет о себе в самых необычных реактивных и компенсаторных проявлениях. В области сексуальности, где подобное подавление нужно осуществлять меньше всего, это приводит к возникновению реактивных симптомов невротических заболеваний. И хотя в остальном давление культуры патологических последствий не обнаруживает, тем не менее оно выражается в искажениях характера и в постоянной готовности сдержанных влечений при удобной возможности добиться удовлетворения. Кто вынужден таким образом постоянно реагировать в соответствии с предписаниями, не являющимися выражением наклонностей его влечений, тот — в психологическом смысле — живет не по средствам, и объективно — независимо от того, осознает ли он четко это различие или нет — его можно назвать лицемером. Бесспорно, наша нынешняя культура в необычайной степени способствует формированию лицемерия подобного рода. Можно было бы осмелиться утверждать, что она построена на таком лицемерии и должна была бы предпринять радикальные изменения, если бы люди решили жить, следуя психологической истине. Итак, культурных лицемеров несоизмеримо больше, чем действительно культурных людей; более того, можно поразмыслить над тем, не нужна ли для сохранения культуры определенная мера культурного лицемерия, поскольку уже организованной культурной пригодности живущих сегодня людей для достижения этого результата, наверное, было бы недостаточно. С другой стороны, сохранение культуры даже на таком сомнительном основании предоставляет шанс каждому новому поколению — как носителю лучшей культуры — дать толчок к дальнейшему преобразованию влечений.

Из прежних рассуждений мы уже можем заимствовать одно утешение, что наша обида и болезненное разочарование из-за некуль-

турного поведения наших сограждан на этой войне были неправомерны. Они основывались на иллюзии, которой мы поддались. На самом деле они опустились не так глубоко, как мы опасаемся, поскольку они и не поднялись так высоко, как мы про них думали. То, что великие человеческие индивиды, народы и государства, отказались от нравственных ограничений в отношениях между собой, стало для них понятным стимулом для того, чтобы на какое-то время уклониться от существующего гнета культуры и временно позволить себе удовлетворение сдерживаемых влечений. При этом никакого обвала относительной нравственности у народа, наверное, не произошло.

Однако мы можем еще больше углубить свое понимание изменения, которое демонстрирует война на примере наших прежних соотечественников, и при этом получаем предупреждение не совершать несправедливости в отношении их. Дело в том, что душевное развитие обладает одной характерной особенностью, которая ни в каком другом процессе развития уже не встречается. Если деревня вырастает до города, ребенок до мужчины, то при этом деревня и ребенок погибают в городе и в мужчине. Только воспоминание может внести старые черты в новую картину; в действительности же старые материалы или формы были устранены и заменены новыми. Иначе обстоит дело при душевном развитии. Не подлежащее сравнению положение вещей нельзя описать иначе, чем с помощью утверждения, что каждая более ранняя ступень развития сохраняется наряду с более поздней, которая из нее возникла; преемственность обусловливает сосуществование, хотя это все-таки те же самые материалы, на которых происходила вся последовательность изменений. Прежнее душевное состояние, возможно, многие годы не проявлялось, и все же оно продолжает существовать и однажды может снова стать формой выражения душевных сил, причем единственной, как если бы все более поздние результаты развития были аннулированы, отменены. Эта чрезвычайная пластичность душевного развития ограничена в его направлении; ее можно обозначить как особую способность к инволюции — регрессии, — ибо, пожалуй, получается так, что более позднюю и более высокую ступень развития, которая оказалась покинутой, не может быть достигнута снова. Примитивные же состояния всегда могут быть восстановлены; примитивное душевное в полном смысле слова бессмертно.

Так называемые психические заболевания должны вызывать у дилетанта впечатление, что духовная и душевная жизнь подверглась разрушению. В действительности разрушение касается только

более поздних приобретений и результатов развития. Сущность психического заболевания состоит в возврате к более ранним состояниям аффективной жизни и функции. Прекрасным примером пластичности душевной жизни служит состояние сна, к которому мы стремимся каждую ночь. С тех пор как мы научились переводить также сумасбродные и запутанные сновидения, мы знаем, что, каждый раз засыпая мы, словно одежду, сбрасываем с себя свою с трудом приобретенную нравственность, чтобы снова надеть это утром. Разумеется, это обнажение неопасно, поскольку мы парализованы состоянием сна, обречены на бездействие. Только сновидение может дать сведения о регрессии нашей эмоциональной жизни на одну из самых ранних степеней развития. Так, например, достойно внимания, что все наши сновидения подчиняются чисто эгоистичным мотивам[1]. Один из моих английских друзей представлял этот тезис перед научным собранием в Америке, после чего присутствовавшая там дама сделала ему замечание, что, быть может, для Австрии это и верно, но про себя и своих друзей она вправе сказать, что и в сновидении тоже они ощущают себя бескорыстными. Мой друг хотя и сам принадлежит к английской расе, был вынужден, основываясь на своем собственном опыте анализа сновидений, энергично возразить даме: в сновидении благородная американка точно так же эгоистична, как и австриец.

Также под воздействием жизни может быть отменено — надолго или временно — и преобразование влечений, на котором основывается наша культурная пригодность. Без сомнения, влияния войны относятся к силам, которые могут приводить к такой инволюции, и поэтому нам не нужно оспаривать культурной пригодность у всех тех, кто в настоящее время ведет себя некультурно, и вправе ожидать, что облагораживание влечения восстановится у них в более спокойные времена.

Но, вероятно, другой симптом у наших всемирных сограждан поразил и ужаснул нас не меньше, чем так болезненно воспринятое падение с достигнутой ими этической высоты. Я имею в виду безрассудность, которая проявляется у лучших умов, ее закоснелость, недоступность для самых убедительных аргументов, ее некритичная доверчивость в отношении самых спорных утверждений. В ре-

---

[1] [Фрейд скорректировал это представление в сделанном в 1925 году дополнении к примечанию в «Толковании сновидений» (1900*a*), а именно в том месте, где он также рассказал вышеупомянутый анекдот. Впрочем, из этого следует, что процитированным «английским другом» был Эрнест Джонс. (*Studienausgabe*, т. 2, с. 274, прим. 2.)]

зультате, конечно же, получается печальная картина, и я хочу настоятельно подчеркнуть, что ни в коем случае не нахожу, подобно ослепленному приверженцу партии, все интеллектуальные заблуждения только на одной из обеих сторон. Однако это явление можно объяснить еще проще и гораздо менее рискованно, чем то, которое мы оценивали до этого. Знатоки людей и философы давно показали нам, что мы поступаем неправильно, расценивая наш интеллект как самостоятельную силу и упуская из виду ее зависимость от эмоциональной жизни. Наш интеллект может работать надежно только в том случае, если он избавлен от воздействия сильных эмоциональных побуждений; в противном случае он ведет себя просто как инструмент в руках воли и дает результат, который от него ею требовался. Аргументы логики бессильны перед аффективными интересами, и поэтому в мире интересов так бесплодны споры с использованием объяснений, которых, по словам Фальстафа, не меньше, чем ежевики[1]. Психоаналитический опыт подчеркивал это утверждение где только можно. Он может целыми днями показывать, что самые проницательные люди вдруг начинают вести себя неблагоразумно, как слабоумные, как только требуемое понимание встречает у них эмоциональное сопротивление, но и получают обратно все понимание, если это сопротивление преодолено. Ослепление логики, которое эта война словно по волшебству нередко вызвала как раз у лучших наших сограждан, является, стало быть, вторичным феноменом, следствием эмоционального побуждения, и, надо надеяться, ему уготовано вместе с ним и исчезнуть.

Если мы таким способом вновь понимаем ставших для нас чужими наших сограждан, то нам будет гораздо легче вынести разочарование, которое доставили нам великие индивиды человечества — народы, — ибо вправе предъявить им лишь гораздо более скромные требования. Они повторяют, наверное, развитие индивидуумов и противостоят нам сегодня на очень примитивных ступенях организации, образования более высоких единиц. Соответствующим является воспитательный момент внешнего принуждения к нравственности, который мы обнаружили столь действенным у отдельного человека, но который едва ли доказуем у них. Мы, правда, надеялись, что грандиозная общность интересов, созданная средствами сообщения и производством, положит начало подобному принуждению, но представляется, что в настоящее время народы подчиняются своим страстям намного больше, чем своим интересам. В луч-

[1] [Шекспир, «Генрих IV», часть первая, акт II, 4-я сцена.]

шем случае они пользуются интересами, чтобы *рационализировать* страсти; они выдвигают вперед свои интересы, чтобы иметь возможность обосновать удовлетворение своих страстей. Почему индивиды-народы по существу презирают, ненавидят, отвергают друг друга, причем и в мирные времена, а каждая нация — другую, это и вправду загадочно. Я не знаю, что об этом сказать. В этом случае дело обстоит точно так, словно все нравственные приобретения отдельных людей исчезли, когда большинство или даже миллионы людей собрались вместе, и остались в наличии только самые примитивные, самые древние и самые грубые душевные установки. Возможно, в этих прискорбных фактах сумеет кое-что изменить только последующее развитие. Однако чуть больше правдивости и искренности со всех сторон, в отношениях людей друг к другу и между ними и теми, кто ими правит, могло бы расчистить пути и для этого преобразования.

II
НАШЕ ОТНОШЕНИЕ К СМЕРТИ

Вторым моментом, из которого я вывожу, что мы чувствуем себя столь неприятно пораженными в этом когда-то прекрасном и приветливом мире, является нарушение отношения к смерти, которого мы раньше придерживались.

Это отношение не было искренним. Когда нас выслушивали, то, разумеется, мы были готовы отстаивать, что смерть — это неизбежный исход всей жизни, что каждый из нас должен заплатить природе дань смерти[1] и должен быть готовым отдать этот долг, словом, что смерть естественна, неоспорима и неизбежна. Но в действительности мы обычно вели себя так, как если бы дело обстояло иначе. Мы проявили несомненную тенденцию отодвигать смерть в сторону, удалять ее из жизни. Мы пытались ее замалчивать; у нас даже есть поговорка: думай о чем-либо, как о смерти. Разумеется, как о собственной. Представить собственную смерть невозможно, и всякий раз, когда мы предпринимаем такую попытку, мы можем заметить, что далее мы остаемся, в сущности, зрителями. Поэтому в психоаналитической школе осмелились высказать мнение: по существу, в свою собственную смерть никто не верит, или, что то же самое: в бессознательном каждый из нас убежден в своем бессмертии.

Что касается смерти другого, то культурный человек будет старательно избегать говорить об этой возможности, если тот, кому предназначено умереть, может это услышать. Только дети не считаются с этим ограничением; они безбоязненно угрожают друг другу вероятностью смерти, а также могут сказать подобное в лицо любимому человеку, например: «Милая мама, когда, к сожалению, ты умрешь, я буду тем-то и тем-то». Образованный взрослый также неохотно будет рассуждать о смерти другого, если не хочет показаться злым или черствым; разве только если ему не приходится иметь дело со смертью в

---

[1] [Намек на слова принца Генриха, обращенные к Фальстафу: «Но ведь ты должен заплатить богу дань смерти» в «Генрихе IV» Шекспира, часть первая, акт V, 1-я сцена, перевод Е. Бируковой.]

силу своей профессии — врача, адвоката и т. п. Меньше всего он позволит себе думать о смерти другого, если с этим событием связана выгода в виде свободы, обладания, положения. Разумеется, смертные случаи нельзя предотвратить такой нашей чуткостью; когда они происходят, мы каждый раз оказываемся глубоко тронуты и словно потрясены в своих ожиданиях. Мы постоянно подчеркиваем случайную причину смерти, аварию, заболевание, инфекцию, пожилой возраст, и таким образом выдаем наше стремление низвести смерть от неизбежности к случайности. Нагромождение смертных случаев кажется нам чем-то совершенно ужасным. К самому умершему мы проявляем особое отношение, чуть ли не восхищаемся им как осуществившим нечто очень сложное. Мы перестаем его критиковать, прощаем ему, если он в чем-то, возможно, был неправ, неправоту, отдаем команду: *«De mortuis nil nisi bene»*[1], и считаем оправданным, что его восхваляют в надгробной речи и на могильной плите. Уважение к мертвому, в котором он, однако, уже не нуждается, для нас важнее, чем правда, для большинства из нас, несомненно, также важнее, чем уважение к живым.

Это культурно-конвенциональное отношение к смерти теперь дополняется нашим полным крушением, если смерть постигла одного из близких для нас людей, кого-либо из родителей, мужа или жену, брата или сестру, ребенка или дорогого друга. Вместе с ним мы хороним свои надежды, притязания, наслаждения, не даем себя утешать и отказываемся заменять потерянного. Тогда мы ведем себя словно асры, которые *умирают, когда умирают те, кого они любят*[1].

Это наше отношение к смерти оказывает, однако, большое влияние на нашу жизнь. Жизнь нищает, она теряет интерес, если человек не смеет целиком включиться в жизненные дела, то есть в саму жизнь. Она становится пресной, бессодержательной, как, например, флирт у американцев, где заранее предопределено, что ничего произойти не может, в отличие от любовных отношений у европейцев, когда оба партнера всегда должны помнить о серьезных последствиях. Наши эмоциональные привязанности, невыносимая интенсивность нашей печали делают нас нерасположенными искать для себя опасности. Мы не решаемся принимать во внимание множество предприятий, которые опасны, но, собственно говоря, необхо-

---

[1] [О мертвом или хорошо, или ничего (лат.). — *Примечание переводчика.*]

[2] [Асры — арабское племя; ср. стихотворение Гейне «Асра» (в «Романсеро», на основе одного пассажа из «Любви» Стендаля: «...я родом из асров, что умирают, любя».]

димы, как-то: летные испытания, экспедиции в дальние страны, эксперименты со взрывчатыми веществами. При этом нас парализует сомнение, кто заменит матери сына, супруге мужа, детям отца, если случится беда. Склонность исключать смерть из жизненного счета влечет за собой многие другие отказы и исключения. И все же девиз Ганзы гласил: *«Navigare necesse est, vivere non necesse!»* Нужно плавать по морю, не нужно жить.

В таком случае не остается ничего другого, как искать в мире вымысла — в литературе, в театре — возмещение убытков в жизни. Там мы еще находим людей, умеющих умирать, более того, способных также убить другого. Только там выполняется также условие, при котором мы могли бы примириться со смертью, то есть если бы за всеми переменами в жизни мы имели в запасе еще и неприкосновенную жизнь. Все же прискорбно, чтобы в жизни может произойти, как в шахматах, где один ошибочный ход может вынудить нас сдать партию, но с тем отличием, что у нас нет возможности начать вторую партию, взять реванш. В сфере вымысла мы находим то множество жизней, в которых нуждаемся. Мы умираем в идентификации с одним героем, но все же переживаем его и готовы умереть такими же невредимыми во второй раз с другим героем.

Очевидно, что война упраздняет это конвенциональное обращение со смертью. Теперь смерть уже нельзя отрицать; в нее приходится верить. Люди действительно умирают, и уже не отдельные, а многие, зачастую десять тысяч чу в день. И это уже не случайность. Правда, еще кажется случайным, что эта пуля попадает в одного или другого; но в этого другого вполне может попасть вторая пуля, накопление кладет конец впечатлению случайного. Жизнь, правда, снова стала интересной, она получило обратно свое полное содержание.

Здесь следовало бы произвести разделение на две группы, тех, кто сам отказывается от своей жизни в борьбе, надо отделить от других, которые остались дома и лишь должны ожидать, что потеряют кого-то из дорогих им людей из-за ранения, болезни или инфекции. Конечно, было бы весьма интересно исследовать изменения в психологии борцов, но я слишком мало знаю об этом. Мы должны придерживаться второй группы, к которой и сами относимся. Я уже говорил, что, на мой взгляд, смятение и паралич нашей дееспособности, которыми мы страдаем, в сущности обусловлены тем обстоятельством, что мы не можем сохранить наше прежнее отношение к смерти, а новое еще не нашли. Возможно, здесь нам поможет, если мы направим свое психологическое исследование на

два других отношения к смерти, на то, которое мы вправе приписать первобытному человеку, человеку доисторического времени, и на другое, которое сохранилось в каждом из нас, но таится незримым для нашего сознания в более глубоких слоях нашей душевной жизни.

Как ведет себя человек доисторического времени по отношению к смерти, мы, разумеется, знаем только благодаря выводам и конструкциям, но я полагаю, что эти средства в конечном счете позволили получить довольно правдоподобные сведения.

Первобытный человек относился к смерти весьма необычно. Отнюдь не цельно, а скорее очень противоречиво. С одной стороны, он принимал смерть всерьез, признавал ее как прекращение жизни и пользовался ею в этом смысле, но, с другой стороны, и отрицал смерть, низводил ее до ничего не значащего. Этому противоречию содействовало то обстоятельство, что по отношению к смерти другого, чужака, врага, он занимал радикально другую позицию, чем к своей собственной. Смерть другого была для него правильной, считалась им уничтожением ненавистного, и первобытный человек не ведал сомнений, намереваясь кого-то убить. Безусловно, он был очень страстным существом, более жестоким и злым, чем другие животные. Он убивал легко и как бы совершенно естественно. Инстинкт, который должен удерживать других животных от умерщвления и употребления в пищу существа того же самого вида, мы не можем ему приписать.

Древняя история человечества также полна убийствами. Еще и сегодня то, что наши дети учат в школе в качестве всемирной истории, по существу представляет собой череду геноцидов. Смутное чувство вины, которое с древних времен испытывает человечество, которое в ряде религий сгустилось в предположение о *первичной вине*, первородном грехе, вероятно, является выражением убийства, которым отяготило себя первобытное человечество. В своей книге «Тотем и табу» (1912—1913), следуя указаниям У. Робертсона Смита, Аткинсона и Ч. Дарвина, я хотел разгадать природу этой давней вины и полагаю, что и нынешнее христианское учение позволяет нам сделать вывод о ней. Если божий сын должен был пожертвовать жизнью, чтобы освободить человечество от первородного греха, то, по правилу талиона, возмездия через подобное, этим грехом должно было быть умерщвление, убийство. Только это могло потребовать в жертву жизнь для его искупления. И если первородный грех был виной перед богом-отцом, то самое давнее преступление человечества должно было быть отцеубийством, умерщвлением праро-

дителя примитивной человеческой орды, образ памяти о котором преобразился впоследствии в божество[1].

Несомненно, собственная смерть была для первобытного человека такой же невообразимой и нереальной, как еще и сегодня для каждого из нас. Однако случилось событие, в котором обе его противоположных установки к смерти столкнулись и оказались в конфликте друг с другом, и этот случай стал очень значимым и богатым дальнодействующими последствиями. Он произошел, когда первобытный человек увидел мертвым одного из своих родственников, свою жену, своего ребенка, своего друга, которых он любил, наверное, примерно так же, как мы своих, ибо любовь не может быть намного более юной, чем кровожадность. И тогда он должен был сделать из своего страдания вывод, что и он сам тоже может умереть, и все его существо восстало против такого признания; ведь каждый из этих любимых людей был все-таки частью его собственного любимого Я. И все же, с другой стороны, такая смерть была для него правильной, ибо в каждом из любимых людей заключалась и часть того, что было для него чужим. Закон амбивалентности чувств, которому еще и сегодня подчиняются наши эмоциональные отношения с самыми любимыми нами людьми, в доисторические времена, несомненно, считался еще более безграничным. Таким образом, эти умершие любимые люди были также чужаками и врагами, отчасти вызывавшими у него враждебные чувства[2].

Философы утверждали, что интеллектуальная загадка, которую задала первобытному человеку картина смерти, заставила его задуматься и стала исходным пунктом всех умозрительных рассуждений. Я полагаю, что философы размышляют здесь слишком философски, уделяют слишком мало внимания первично действующим мотивам. Поэтому мне хотелось бы ограничить и поправить вышеупомянутое утверждение: Первобытный человек торжествовал над трупом убитого врага, не находя повода ломать себе голову над загадками жизни и смерти. Не интеллектуальная загадка и не всякий смертный случай, а конфликт чувств при смерти любимых и при этом все-таки чужих и ненавистных людей положил начало исследованию людей. Из этого конфликта чувств прежде всего и родилась психология. Человек уже не мог отдалять от

---

[1] Ср. «Инфантильное возвращение тотемизма» (последняя статья в «Тотем и табу») [в данном томе, с. 430 и далее].

[2] См. «Табу и амбивалентность» (вторая статья в «Тотем и табу») [ниже, с. 350 и далее].

себя смерть, поскольку он ощутил ее в страдании из-за умершего, но все же он не хотел признавать ее, поскольку не мог представить мертвым себя самого. Поэтому он пошел на компромисс, признал смерть также и для себя, но лишил ее значения уничтожения жизни, для чего при смерти врага у него отсутствовал всякий мотив. В связи с мертвым телом любимого человека он выдумал духов, а сознание своей виновности из-за удовлетворения, которое примешивалось к печали, стало причиной того, что эти только что созданные духи превратились в злых демонов, которых нужно было бояться. Вызванные смертью [физические] изменения навели его на мысль о разделении индивида на тело и — первоначально многочисленные — души; таким образом, ход его мыслей шел параллельно процессу разложения, который начинается после смерти. Сохранявшееся воспоминание об умершем легло в основу гипотезы о других формах существования, дало ему идею о продолжении жизни после мнимой смерти.

Эти более поздние существования вначале были лишь приложением к существованию, которое завершилось смертью, смутным, бессодержательным и вплоть до поздних времен малоценным; они носили пока характер скудных сведений. Вспомним, что отвечает Одиссею душа Ахиллеса:

> «Живого тебя мы как бога бессмертного чтили;
> Здесь же, над мертвыми царствуя, столь же велик ты, как в жизни
> Некогда был; не ропщи же на смерть, Ахиллес богоравный».
> Так говорил я, и так он ответствовал, тяжко вздыхая:
> «О Одиссей, утешения в смерти мне дать не надейся;
> Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,
> Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
> Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать мертвый».
> («Одиссея», XI, стихи 484–491. [Перевод В. А. Жуковского.])

Или в яркой, горько-пародийной формулировке Г. Гейне

> Живой ничтожный обыватель
> В Штуккерте на Неккаре намного счастливей меня,
> Пелида, мертвого героя,
> Властителя теней в загробном мире[1].

И только позднее религии сумели выдать это последующее существование за более ценное, настоящее, а завершившееся смер-

[1] [Заключительные строки в «Разделяющем», одном из последних стихотворений Гейне.]

тью жизнь низвести до простой подготовки. Затем было совершенно последовательным, что жизнь продлили также и в прошлое, придумали предыдущие существования, переселение душ и возрождение, — и все это с целью лишить смерть ее значения как прекращения жизни. Так в ранние времена началось отрицание смерти, которое мы назвали конвенционально-культурным [см. с. 50].

В связи с мертвым телом любимого человека возникли не только учение о душах, вера в бессмертие и серьезнейшая причина сознания человеком своей виновности, но и первые этические заповеди. Первая и самая важная заповедь просыпающейся совести гласила: *«Не убий»*. Она была получена как реакция на скрывавшееся за печалью удовлетворение ненависти к любимому мертвому человеку и постепенно распространилась на нелюбимых чужаков и в конце концов также и на врагов.

На последнем месте культурным человеком это уже не ощущается. Когда яростные сражения на этой войне придут к своему завершению, каждый из победивших воинов тотчас вернется домой к своей жене и детям, радостный и не омраченный мыслями о врагах, которых он убил в рукопашном бою или с помощью дальнобойного оружия. Примечательно, что примитивные народы, которые еще живут на земле и находятся к первобытным людям определенно ближе, чем мы, в этом пункте ведут себя — или вели себя, пока не испытали влияния нашей культуры — по-другому. Дикарь — австралиец, бушмен, житель Огненной Земли — отнюдь не бесчувственный убийца; когда он победителем возвращается домой с тропы войны, он не может войти в деревню и прикоснуться к своей жене, не искупив вначале свои совершенные на войне убийства зачастую длительным и изнурительным покаянием. Конечно, напрашивается мысль объяснить это его суеверием; дикарь по-прежнему боится мести со стороны духов убитых. Но духи убитых врагов — это не что иное, как выражение его нечистой совести из-за своих убийств; за этим суеверием отчасти скрывается этическая деликатность, которая у нас, культурных людей, пропала[1].

Благочестивые души, которым хотелось бы познать нашу сущность без соприкосновения со злым и пошлым, несомненно, не упустят случая из давности и настоятельности запрета убийства сделать удовлетворительный вывод о силе этических побуждений, которые должны быть нам привиты. К сожалению, этот аргумент еще больше доказывает обратное. Такой сильный запрет может быть

[1] См. «Тотем и табу» [ниже, с. 356 и далее].

направлен только против такого же сильного импульса. То, чего не жаждет душа ни одного человека, не нуждаются в запрещении[1], это само собой исключается. Именно акцент заповеди: «Не убий» — внушает в нас уверенность, что мы происходим от бесконечно длинного ряда поколений убийц, у которых кровожадность, как, вероятно, по-прежнему и у нас самих, была в крови. Этические устремления человечества, к силе и значимости которых не нужно придираться, являются приобретением человеческой истории; в очень изменчивой, к сожалению, степени они стали затем унаследованным достоянием сегодня живущего человечества.

Оставим теперь первобытного человека и обратимся к бессознательному в собственной душевной жизни. Мы здесь целиком основываемся на исследовательском методе психоанализа, единственном, простирающемся в такие глубины. Зададим вопрос: как наше бессознательное относится к проблеме смерти? Ответ должен звучать: почти так же, как первобытный человек. В этом, как и во многих других отношениях, человек доисторического времени в неизменном виде продолжает жить в нашем бессознательном. То есть наше бессознательное не верит в собственную смерть, это ведет себя как бессмертное. То, что мы называем нашим «бессознательным», самые глубокие слои нашей души, состоящие из импульсов влечения, вообще не знает ничего негативного, никакого отрицания — противоположности в нем совпадают — и поэтому не знает также собственной смерти, которой мы можем дать только негативное содержание. Стало быть, ничего инстинктивного в нас вере в смерть не содействует. Возможно, в этом даже состоит секрет героизма. Рациональное обоснование героизма покоится на суждении, что собственная жизнь не может быть такой ценной, как некоторые абстрактные и общие вещи. Но я думаю, что чаще это могло бы быть инстинктивным и импульсивным героизмом, который воздерживается от такой мотивировки и не боится опасностей просто по заверению Ганса «Каменной колотушки» у Анценгрубера: *«Ничего с тобой не случится»*[2]. Или та мотивировка служит лишь для того, чтобы устранить сомнения, способные задержать соответствующую бес-

---

[1] Ср. блестящую аргументацию Фрэзера (Фрейд. «Тотем и табу» [ниже, с. 408–409]).

[2] [Из пьесы из народного быта «Die Kreuzelschreiber» венского писателя и драматурга Людвига Анценгрубера (1839–1889). Это любимая цитата Фрейда, которую он также приводит в работе «Поэт и фантазирование» (1908*e*). *Studienausgabe*, т. 10, с. 176.]

сознательному героическую реакцию. Страх смерти, во власти которого мы находимся чаще, чем сами знаем, напротив, является чем-то вторичным и в большинстве случаев проистекает из сознания человеком своей виновности[1].

С другой стороны, мы признаем смерть для чужаков и врагов и приговариваем их к ней с такой же готовностью и не испытывая сомнений, как первобытный человек. Здесь, правда, обнаруживается различие, которое в действительности будет решающим. Наше бессознательное не совершает убийство, оно просто думает о нем и его желает. Но было бы неправильно совсем уж недооценивать эту *психическую* реальность в сравнении с *фактической*. Она важна и чревата последствиями. В своих бессознательных побуждениях ежедневно и ежечасно мы устраняем всех, кто нам мешает, кто нас оскорбил и нам навредил. «Черт его побери», выражение, которое в шутливом негодовании так часто срывается с наших губ и которое, собственно, хочет сказать: «Смерть его побери», — в нашем бессознательном является серьезным, энергичным пожеланием смерти. Более того, наше бессознательное совершает убийство даже за мелочи; подобно старому афинскому законодательству Дракона, оно не знает никакого другого наказания за преступления кроме смерти, и в этом есть определенная логика, ибо любое повреждение нашего всемогущего и самовластного Я в сущности представляет собой *crimen laesae majestatis*[2].

Таким образом, и мы сами, если судить о нас по нашим бессознательным импульсам желания, подобно первобытным людям, являемся сборищем убийц. Счастье, что все эти желания не обладают силой, которая еще была им присуща в доисторические времена[3]; в перекрестном огне взаимных проклятий человечество давно бы погибло, в том числе лучшие и мудрейшие из мужчин, равно как и самые красивые и прелестные из женщин.

Утверждениями, такими, как эта, в большинстве случаев психоанализ не приобретает доверия у дилетантов. Их отвергают как клевету, которой не придают значения перед уверениями сознания, и умело не замечают незначительных признаков, посредством которых также и бессознательное обычно выдает себя сознанию. Уместно поэтому сослаться на то, что многие мыслители, на которых не

---

[1] [Более подробно страх смерти Фрейд обсуждает в заключительных абзацах «Я и Оно» (1923*b*); *Studienausgabe*, т. 3, с. 324–325, и в конце главы VII работы «Торможение, симптом и тревога» (1926*d*); там же, т. 6, с. 271–272.]

[2] [Преступление против Его величества (лат.).]

[3] По поводу «всемогущества мыслей» см. «Тотем и табу» [ниже, с. 374–375].

мог повлиять психоанализ, довольно ясно указывали на готовность наших тайных мыслей, не считаясь с запретом убийства, устранять все, что стоит у нас на пути. Я выберу здесь один-единственный ставший известным пример вместо многих других: в «Отце Горио» Бальзак намекает на одно место в сочинениях Ж. Ж. Руссо, в котором этот автор спрашивает читателя, что бы он сделал, если бы — не покидая Париж и, разумеется, не будучи разоблачен — мог бы убить одним лишь изъявлением воли старого мандарина в Пекине, смерть которого принесла бы ему большую выгоду. Он дает нам понять, что за жизнь сего вельможи совсем не ручается. Выражение *«Tuer son mandarin»*[1] вошло затем в поговорку для обозначения этой тайной готовности также и у ныне живущих людей.

Существует также огромное множество циничных шуток и анекдотов, свидетельствующих в этом же направлении, например, высказывание, приписываемое супругу: «Если один из нас двоих умрет, я перееду в Париж». Такие циничные шутки не были бы возможны, если бы они не сообщали скрываемую правду, в которой человек не может признаться, если она высказывается серьезно и откровенно. Как известно, в шутке можно сказать даже правду.

Как для первобытного человека, так и для нашего бессознательного имеется случай, когда обе противоположные установки к смерти, одна, которая ее признает как уничтожение жизни, и другая, которая отрицает ее как нереальную, сталкиваются и вступают в конфликт. И этот случай является точно таким, как в доисторические времена, — смерть или угроза смерти одного из любимых нами людей, кого-либо из родителей, мужа или жены, брата или сестры, ребенка или дорогого друга. С одной стороны, эти любимые люди являются для нас внутренним достоянием, составными частями нашего собственного Я, но, с другой стороны, отчасти чужими, даже врагами. К нашим самым нежным и сердечным любовным отношениям за исключением совсем немногочисленных ситуаций примешивается частица враждебности, которая может пробудить бессознательное желание смерти. Однако из этого конфликта амбивалентности проистекает не учение или этика, как когда-то, а невроз, позволяющий нам глубже понять также и нормальную душевную жизнь. Как часто использующие психоанализ врачи сталкивались с симптомом чрезмерно нежной заботы о благополучии родственников или с совершенно необоснованными самообвинениями после смерти любимого человека. Изучение этих случаев не

[1] [«Убить своего мандарина» (фр.).]

оставило им никаких сомнений в распространенности и значении бессознательных желаний смерти.

Дилетант испытывает огромный ужас перед возможностью проявления этого чувства и берет эту антипатию за законное основание для неверия в утверждения психоанализа. Я полагаю — неправомерно. Это не преследует цели дискредитировать нашу любовную жизнь, и подобного также не происходит. Нашему пониманию, как и нашему ощущению, конечно, претит связывать между собой любовь и ненависть таким способом, но природа, оперируя этой парой противоположностей, делает так, что любовь всегда поддерживается бодрствующей и свежей, чтобы застраховать ее от подкарауливающей сзади ненависти. Можно сказать, что самыми прекрасными проявлениями нашей любовной жизни мы обязаны *реакции* на враждебный импульс, ощущаемый нами в своей груди.

Теперь подытожим: наше бессознательное столь же недоступно для представления о собственной смерти, столь же кровожадно по отношению к чужакам, столь же противоречиво (амбивалентно) в отношении к любимым людям, как человек доисторического времени. Но как далеко удалились мы в конвенционально-культурной установке к смерти от этого первобытного состояния!

Нетрудно сказать, как в этот раскол вмешивается война. Она убирает более поздние культурные наслоения и позволяет вновь проявиться в нас первобытному человеку. Она заставляет нас опять быть героями, которые не могут поверить в собственную смерть; она представляет чужих нам людей врагами, чьей смерти надо добиваться или желать; она советует нам не принимать близко к сердцу смерть любимых людей. Но положить конец войне невозможно; до тех пор пока условия существования народов так различаются, а отторжение ими друг друга так велико, будут войны. Тут все же возникает вопрос: не должны ли мы быть теми, кто уступает и к ней приспосабливается? Не следует ли нам признать, что со своей культурной установкой к смерти психологически мы снова жили не по средствам, и что надо пойти на попятную и признать истину? Не было бы лучше предоставить смерти подобающее ей место в действительности и в наших мыслях и несколько больше выпячивать нашу бессознательную установку к смерти, которую мы до сих пор так тщательно подавляли? Это не кажется более высоким достижением, скорее — это отчасти шаг назад, регрессия, но его преимущество в том, что больше учитывается правдивость, а жизнь снова делается для нас более терпимой. Ведь вытерпеть жизнь остается

первой обязанностью всех живых. Иллюзия окажется бесполезной, если она нам в этом мешает.

Мы помним старое изречение: *Si vis pacem, para bellum.*

Хочешь мира — готовься к войне.

В духе времени было бы его изменить: *Si vitam, para mortem.*

Хочешь выжить — готовься к смерти.

Психология масс и анализ Я

(1921)

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ИЗДАТЕЛЕЙ

Издания на немецком языке:

1921 Лейпциг, Вена и Цюрих, Международное психоаналитическое издательство. III + 140 страниц.
1923 2-е изд., в том же издательстве. IV + 120 страниц.
1925 *G. S.*, т. 6, 261–349.
1931 *Theoretische Schriften*, 248–337.
1940 *G. W.*, т. 13, 71–161.

В первом немецком издании несколько абзацев в тексте набраны петитом. Джеймс Стрейчи, занимавшийся подготовкой появившегося в 1922 году английского перевода, был тогда проинструктирован Фрейдом представить эти абзацы в виде сносок. То же самое произошло затем во всех более поздних немецких изданиях, за исключением случая, упомянутого в редакторском примечании на с. 90, ниже. В последующие издания этого сочинения Фрейд внес несколько небольших изменений и дополнений, на которые указано в примечаниях.

Из писем Фрейда Ференци следует, что первая «простая» мысль, объясняющая психологию масс, возникла у него весной 1919 года. Однако тогда вначале он не стал развивать эту идею. В феврале 1920 года он вновь занялся этой темой и закончил первый черновой вариант в августе того же года. Но к работе над окончательным вариантом данного исследования он приступил только в феврале 1921 года. Книга была закончена еще до конца марта 1921 года и спустя три или четыре месяца появилась в печати.

Между данным трудом и появившейся незадолго до этого работой «По ту сторону принципа удовольствия» (1920*g*) едва ли существует прямая связь. Идеи, которые здесь развивает Фрейд, можно скорее вывести из четвертой статьи в книге «Тотем и табу» (1912–1913), из его работы, посвященной нарцизму (1914*c*) (в последнем абзаце которой в сконденсированной форме разбираются многие вопросы, поднятые в настоящей работе), и из «Печали и меланхолии» (1917*e*). Кроме того, Фрейд здесь отдает дань своему прежнему интересу к гипнозу и суггестии, который возник в период его научной стажировки у Шарко в Париже в 1885–1886 году.

I
ВВЕДЕНИЕ

Различие между индивидуальной психологией и социальной психологией (или психологией масс), на первый взгляд кажущееся нам столь значительным, при ближайшем рассмотрении теряет почти всю остроту. Хотя индивидуальная психология ориентирована на отдельного человека и изучает, какими способами он стремится достичь удовлетворения импульсов своих влечений, она лишь изредка, при определенных исключительных условиях, может отстраниться от отношений данного отдельного человека к другим индивидам. В психической жизни одного человека другой всегда учитывается как образец, как объект, как помощник и как противник, а потому индивидуальная психология с самого начала является одновременно и психологией социальной в этом расширенном, но вполне обоснованном понимании.

Отношение отдельного человека к своим родителям, к братьям и сестрам, к объекту своей любви, к своему учителю и к своему врачу, то есть все отношения, которые до сих пор были преимущественно предметом психоаналитического исследования, могут претендовать на то, чтобы их расценивали как социальные феномены, и в таком случае они оказываются противопоставленными известным другим процессам, названным нами *нарциссическими*, при которых удовлетворение влечения лишается влияния других людей или от них отказывается. Стало быть, противоположность между социальными и нарциссическими — Блейлер [1912] сказал бы, наверное, *аутистическими* — душевными актами полностью относится к области индивидуальной психологии и не годится для того, чтобы отделить ее от социальной психологии или психологии масс.

В упомянутых отношениях к родителям, к братьям и сестрам, к возлюбленной, к другу, к учителю и к врачу индивид всегда испытывает влияние только одного человека или весьма незначительного числа людей, из которых каждый приобрел для него огромное значение. Теперь, когда говорят о социальной психологии или психологии масс, вошло в привычку не принимать во внимание эти отношения и выделять в качестве предмета исследования одновременное

влияние на индивида большого числа людей, с которыми он чем-то связан, хотя во многих отношениях они могут быть ему чуждыми. Стало быть, психология масс рассматривает отдельного человека как члена племени, народа, касты, сословия, института или как составную часть человеческой толпы, в известное время с определенной целью организующейся в массу. После такого разрыва естественной взаимосвязи понятным образом возникла мысль трактовать явления, которые обнаруживаются в этих особых условиях, как выражение особого, далее ни к чему не сводимого влечения, социального влечения — *herd instinct, group mind*[1], — которое в других ситуациях не проявляется. Но, пожалуй, мы вправе возразить, что нам трудно придать количественному моменту столь большое значение, что он сам по себе сумел пробудить в душевной жизни человека новое влечение, которое в противном случае бездействовало бы. Тем самым наши ожидания направляются на две другие возможности: что социальное влечение не может быть изначальным и неразложимым и что зачатки его формирования можно найти в более тесном кругу, как, например, в семье.

Психология масс, хотя она находится в самом начале своего становления, охватывает необозримое множество отдельных проблем и ставит перед исследователем бесчисленные, в настоящее пока еще даже как следует не рассортированные задачи. Одна только группировка различных форм массовых образований и описание проявляемых ими психических феноменов требуют немалых затрат, связанных с наблюдением и изображением, и они уже породили богатую литературу. Тот, кто сравнит эту скромную книжицу с объемом психологии масс, сразу вправе будет предположить, что здесь должно будет обсуждено лишь несколько пунктов из всего материала. Это действительно будут лишь отдельные вопросы, к которым глубинное психоаналитическое исследование проявляет особый интерес.

---

[1] [Стадного инстинкта, группового разума (англ.). — *Примечание переводчика.*]

II
ИЗОБРАЖЕНИЕ ЛЕ БОНОМ МАССОВОЙ ДУШИ

Представляется более целесообразным вместо определения начать с указания на область явлений и выхватить из нее некоторые особенно поразительные и характерные факты, с которых можно приступить к исследованию. Мы достигаем того и другого благодаря выдержке из по праву ставшей знаменитой книги Ле Бона «Психология масс»[1].

Проясним для себя положение вещей еще раз: если бы психология, которая прослеживает задатки, импульсы влечения, мотивы, намерения отдельного человека индивида вплоть до его поступков и отношений к своим ближним, без остатка решила свою задачу и сделала бы прозрачными все эти взаимосвязи, то тогда она неожиданно оказалась бы перед новой неразрешенной задачей. Она должна была бы объяснить поразительный факт, что этот ставший ей понятным индивид при определенном условии чувствует, думает и действует иначе, чем можно было бы от него ожидать, и этим условием является включение в человеческую толпу, которая приобрела свойство «психологической массы». Что же это за «масса», благодаря чему она приобретает способность оказывать решающее влияние на душевную жизнь индивида и в чем состоит душевное изменение, которое она навязывает индивиду?

Ответить на три эти вопроса является задачей теоретической психологии масс. По-видимому, к ним проще всего подступиться, если исходить из третьего вопроса. Именно наблюдение за изменившейся реакцией индивида поставляет материал для психологии масс; каждой попытке дать объяснение должно предшествовать описание того, что требуется объяснить.

---

[1] Переведенной доктором Рудольфом Айслером, второе издание, 1912. [Французское оригинальное издание: «Psychologie des foules», 1895. Фрейд использует в качестве перевода слова *«foule»* у Ле Бона, а также слова *«group»* у Макдугалла термин «Масса» (см. следующую главу). Чтобы избежать недоразумений, необходимо отметить, что сам Макдугалл переводит *«foule»* Ле Бона словом *«crowd»* и проводит различие между *«crowd»* и менее широким понятием *«group»*.]

Тут я предоставлю слово Ле Бону. Он пишет (с. 13 [перевод 1912 года]): «Самое странное в психологической массе следующее: какими бы ни были составляющие ее индивиды, каким бы схожими или несхожими ни были их образ жизни, занятия, их характер или их умственное развитие, благодаря одному простому обстоятельству — своему преобразованию в массу — они становятся обладателями коллективной души, вследствие которой они чувствуют, думают и действуют совершенно иначе, чем каждый из них думал бы, действовал и чувствовал по отдельности. Существуют идеи и чувства, которые возникают или превращаются в действия только у индивидов, объединенных в массы. Психологическая масса — существо временное, состоящее из гетерогенных элементов, которые на мгновение соединились друг с другом, подобно тому как клетки организма благодаря своему соединению образуют новое существо с совершенно другими свойствами, чем свойства отдельных клеток».

Позволив себе прерывать изложение Ле Бона своими комментариями, выскажем здесь замечание: если индивиды в массе связаны в единое целое, то, пожалуй, должно быть нечто такое, что их друг другу привязывает, и этим вяжущим веществом могло бы быть именно то, что характерно для массы. Однако Ле Бон не отвечает на этот вопрос, он подробно останавливается на изменении индивида в массе и описывает его в выражениях, которые хорошо согласуются с основными гипотезами нашей глубинной психологии.

(Там же, 14.) «Легко констатировать степень отличия индивида, принадлежащего массе, от изолированного индивида, но менее легко раскрыть причины этого отличия».

«Чтобы хотя бы отчасти выявить эти причины, прежде всего нужно вспомнить факт, установленный современной психологией, что не только в органической жизни, но и в интеллектуальных функциях решающую роль играют бессознательные феномены. Сознательная духовная жизнь представляет собой лишь поистине незначительную часть по сравнению с бессознательной психической жизнью. Самый тонкий анализ, самое строгое наблюдение добирается лишь до небольшого числа сознательных[1] мотивов душевной жизни. Наши сознательные поступки выводятся из некоего бессознательного субстрата, созданного, в частности, влияниями наследственности. Он содержит бесчисленные следы предков, из которых

[1] [Издателями *G. W.* (1940) в одном примечании было указано на то, что во французском оригинале в этом месте стоит слово *«inconscients»*.]

образуется душа расы. За признаваемыми мотивами наших поступков, несомненно, стоят тайные причины, в которых мы не признаемся, а за ними скрываются еще более тайные, которые неизвестны даже нам. Множество наших повседневных поступков являются лишь последствием скрытых, не замечаемых нами мотивов».

В массе, по мнению Ле Бона, стираются индивидуальные приобретения отдельных людей, и вместе с тем исчезает их своеобразие. На передний план выступает расовое бессознательное, гетерогенное утопает в гомогенном. Мы бы сказали, что сносится, лишается силы психическая надстройка, столь по-разному развитая у отдельных людей, и обнажается (становится действенным) однородный у всех бессознательный фундамент.

Таким образом осуществился бы средний характер массовых индивидов. Однако Ле Бон полагает,что они проявляют также и новые качества, которыми они до сих пор не обладали, и ищет причину этого в трех разных моментах.

(Там же, 15.) «Первая из этих причин состоит в том, что в массе в силу самого факта численности индивид приобретает чувство неодолимой силы, позволяющей ему предаваться влечениям, которые он, оставшись один, обязательно бы обуздал. Теперь же у него тем меньше будет для этого повода, ибо при анонимности и, стало быть, также безответственности масс чувство ответственности, которое всегда сдерживает индивида, полностью исчезает».

С нашей точки зрения мы должны были придавать меньше значения появлению новых качеств. Нам достаточно было сказать, что в массе индивид попадает в условия, которые ему позволяют устранить вытеснения своих бессознательных побуждений. Якобы новые качества, которые он тогда проявляет, — всего лишь выражения этого бессознательного, в задатках которого содержится все зло человеческой души; исчезновение совести или чувства ответственности при этих условиях не создает затруднений для нашего понимания. Мы давно утверждали, что ядром так называемой совести является «социальный страх»[1].

---

[1] Известное различие между взглядом Ле Бона и нашим возникает из-за того, что его понятие бессознательного не совсем совпадает с понятием, принятым психоанализом. Бессознательное Ле Бона содержит прежде всего самые глубокие отличительные черты расовой души, которая, собственно говоря, не принимается во внимание индивидуальным психоанализом. Правда, мы не отрицаем того, что ядро Я (Оно, как я его обозначил позднее), которому принадлежит «архаическое наследие» человеческой души, является бессознательным; но, кроме того, мы выделяем «бессознательное вытесненное», которое возникло из

(Там же, 16.) «Вторая причина, заражение, точно так же способствует проявлению в массах особых качеств и вместе с тем она задает их направленность. Заражение — это легко констатируемый, но непонятный феномен, который должен быть нами причислен к феноменам гипнотического характера, к изучению каковых мы сейчас перейдем. В толпе заразительно каждое чувство, каждое действие, причем в такой большой степени, что индивид очень легко жертвует своим личным интересом в пользу общего интереса. Это — умение, совершенно противоположное его натуре, на которое человек способен лишь как составная часть массы».

В дальнейшем этот последний тезис мы возьмем за основу одного важного предположения.

(Там же, 16.) «Третья причина, причем самая важная, обусловливает появление у индивидов, объединенных в массу, особых качеств, которые совершенно противоположны качествам изолированного индивида. Я говорю здесь о внушаемости, причем упомянутое заражение является лишь ее следствием».

«Чтобы понять это явление, необходимо ясно себе представлять известные новые открытия физиологии. Мы теперь знаем, что посредством разнообразных процедур человека можно ввести в такое состояние, что после потери всей своей сознательной личности он подчиняется всем внушениям того, кто лишил его сознания своей личности, и что он совершает поступки, которые находятся в самом резком противоречии с его характером и привычками. Очень тщательные наблюдения показывают, что индивид, на какое-то время помещенный в лоно активной массы, вскоре — под воздействием исходящих от нее излучений или по какой-то другой неизвестной причине — оказывается в особом состоянии, весьма приближающемся к зачарованности, овладевающей загипнотизированного под влиянием гипнотизера... Сознательная личность полностью исчезла, воля и способность различать отсутствуют, все чувства и мысли ориентированы в направлении, установленном гипнотизером».

«Примерно таким же является и состояние индивида, принадлежащего к психологической массе. Он уже не осознает своих действий. У него, как и у загипнотизированного, в то время как одни

некой части этого наследия. Это понятие вытесненного у Ле Бона отсутствует. [По поводу отношения совести к «социальному страху» см. сходное замечание в работе «В духе времени о войне и смерти» (1915*b*), выше, с. 40; тем не менее см. также редакторское примечание к этому.]

способности упразднены, другие могут быть доведены до высшей степени интенсивности. Под влиянием суггестии он с непреодолимым влечением будет совершать определенные действия. И это неистовство у масс является еще более непреодолимым, чем у загипнотизированного, поскольку суггестия, одинаковая для всех индивидов, благодаря взаимности возрастает».

(Там же, 17.) «Стало быть, главные особенности индивида, находящегося в массе, таковы: исчезновение сознательной личности, преобладание бессознательной личности, одинаковая направленность мыслей и чувств вследствие суггестии и заражения, тенденция к немедленному осуществлению внушенных идей. Индивид перестает быть самим собой, он стал безвольным автоматом».

Я так подробно воспроизвел эту цитату, чтобы подтвердить, что Ле Бон действительно считает состояние индивида в массе гипнотическим, а не просто сравнивает его с таковым. Мы не усматриваем здесь никакого противоречия, а хотим лишь подчеркнуть, что обе последние причины изменения отдельного человека в массе, заражение и повышенная внушаемость, явно не однородны, поскольку заражение тоже должно быть проявлением внушаемости. Также и воздействия обоих моментов, как нам кажется, в тексте Ле Бона строго не разграничены. Возможно, мы лучше всего истолкуем его высказывание, если отнесем заражение к влиянию отдельных членов массы друг на друга, тогда как суггестивные явления в массе, приравненные к феноменам гипнотического воздействия, указывают на другой источник. Но на какой? Нас должно затронуть как ощутимый пробел, что одна из главных частей этого уподобления, а именно человек, заменяющий для массы гипнотизера, в изображении Ле Бона не упоминается. Тем не менее он отделяет от этого оставшегося непонятным очаровывающего влияния заражающее воздействие, которое оказывают друг на друга индивиды и благодаря которому первоначальная суггестия усиливается.

Еще одна важная точка зрения для оценки массового индивид (там же, 17): «Кроме того, в силу простой принадлежности к организованной массе человек опускается на несколько ступеней вниз по лестнице цивилизации. Наедине с собой он, возможно, был образованным индивидом, в массе он — варвар, то есть существо, обуреваемое влечениями. Ему присущи стихийность, порывистость, дикость, а также энтузиазм и героизм первобытного существа». Затем Ле Бон особо останавливается на снижении интеллектуальной

деятельности, которому подвергается индивид в результате своего растворения в массе[1].

Оставим теперь отдельного человека и обратимся к описанию Ле Боном массовой души. В нем нет ни одной черты, выведение и распределение которой доставила бы трудности психоаналитику. Ле Бон сам указывает нам путь, отмечая соответствие с душевной жизнью первобытных людей и детей. (Там же, 19.)

Масса импульсивна, изменчива, раздражительна. Она чуть ли не исключительно руководствуется бессознательным[2]. Импульсы, которым повинуется масса, в зависимости от обстоятельств могут быть благородными или жестокими, героическими или трусливыми, но в любом случае они настолько властные, что личное и даже интересы самосохранения проявиться не могут. (Там же, 20.) Ничего не бывает у нее преднамеренным. Даже если она чего-то страстно желает, то все же всегда ненадолго, она неспособна к продолжительному проявлению воли. Она не выносит отсрочки между своим желанием и осуществлением желаемого. Она обладает чувством всемогущества, у индивида в массе понятие невозможного исчезает[3].

Масса чрезвычайно подвержена чужому влиянию и легковерна, она некритична, невероятного для нее не существует. Она мыслит образами, которые ассоциативно вызывают друг друга, как это бывает у отдельного человека в состоянии свободного фантазирования, и которые ни одной разумной инстанцией не проверяются на соответствие с действительностью. Чувства массы всегда очень простые и экзальтированные. Стало быть, масса не ведает ни сомнения, ни неуверенности[4].

---

[1] Ср. двустишие Шиллера [«Г. Г.», одно из «Изречений»]:
«Каждый, если его рассматривать по отдельности,
достаточно умен и понятлив;
Но стоит им всем оказаться вместе, он тут же превращается в дурака».

[2] Бессознательное правильно употребляется Ле Боном в смысле описания, где оно обозначает не только «вытесненное».

[3] См. «Тотем и табу» (1912–1913), III, «Анимизм, магия и всемогущество мыслей» [ниже, с. 374 и далее].

[4] В толковании сновидений, которому мы обязаны всем нашим лучшим знанием бессознательной душевной жизни, мы соблюдаем техническое правило, согласно которому мы не принимаем во внимание сомнения и неуверенность в передаче сновидения и трактуем каждый элемент явного содержания сна как в равной мере надежный. Мы выводим сомнение и неуверенность из воздействия цензуры, которой подвергается работа сновидения, и предполагаем, что первичные мысли сновидения не знают сомнений и неуверенности как проявления критики. В качестве содержания, они, как и все остальное, разумеется, могут встречаться в дневных остатках, которые ведут к сновидению. (См. «Толкование сновидений» [1900*a*], 7-е изд., 1922, с. 386. *Studienausgabe*, т. 2, с. 494–495].)

Она тотчас доходит до крайностей, высказанное подозрение тут же превращается у нее в непоколебимую уверенность, зародыш антипатии — в дикую ненависть[1]. (Там же, 32.)

Сама склонная ко всем крайностям, масса возбуждается лишь чрезмерными раздражителями. Тот, кто хочет на нее повлиять, не нуждается в логической проверке своих аргументов, он должен живописать ярчайшими красками, преувеличивать и всегда повторять то же самое.

Так как масса не сомневается в истинном или лживом и при этом сознает свою огромную силу, она столь же нетерпима, как и слепо следует авторитету. Она уважает силу, а добротой, которая для нее означает только своего рода слабость, на нее можно повлиять лишь умеренно. То, чего она требует от своих героев, — это сила, даже насилие. Она хочет, чтобы ее подчинили власти и подавили, хочет бояться своего господина. В основе своей совершенно консервативная, она испытывает глубокое отвращение ко всем новшествам и прогрессу и безграничное благоговение перед традицией. (Там же, 37.)

Чтобы правильно оценить нравственность масс, нужно принять во внимание, что, когда массовые индивиды собираются вместе, все индивидуальные торможения отпадают, а все жестокие, грубые, разрушительные инстинкты, дремлющие в человеке как пережиток древних времен, пробуждаются для свободного удовлетворения влечений. Но под влиянием внушения массы способны также и на высшие проявления — на отречение, бескорыстие, преданность идеалу. Если у обособленного индивида чуть ли не единственной движущей силой является личная выгода, то у масс она очень редко оказывается преобладающей. Можно сказать, что масса прививает нравственность индивиду (там же, 39). Если интеллектуальные достижения массы всегда далеко отстают от таковых индивида, то ее

---

[1] Такое же усиление до крайности и безграничности всех эмоциональных побуждений относится также к аффективности ребенка и проявляется снова в жизни сновидения, где благодаря господствующей в бессознательном изоляции отдельных эмоциональных побуждений легкая раздражение, оставшееся после прошедшего дня, выражается как желание смерти виновному лицу, а проявление какого-либо соблазна становится поводом изображенного в сновидении преступного действия. Доктор Ганс Захс прекрасно заметил: «То, что сновидение позволило нам узнать об отношениях с настоящим (реальностью), мы хотим поискать затем и в сознании, и мы не должны удивляться, если чудовище, которое мы увидели под увеличительным стеклом анализа, мы обнаружим потом и в виде инфузории». (См. «Толкование сновидений», 7-е изд., 1922, с. 457 [(1900*a*), *Studienausgabe*, т. 2, с. 587]. [См. также Sachs, 1912, 569.])

этическое поведение может точно так же значительно превосходить этот уровень, как и опускаться глубоко ниже его.

Яркий свет на правомерность отождествления массовой души с душой первобытных людей проливают некоторые другие черты характеристики, данной Ле Боном. У масс могут сосуществовать и уживаться друг с другом самые противоположные идеи, причем из их логического противоречия не возникает конфликт. Но то же самое имеет место в бессознательной душевной жизни отдельных людей, детей и невротиков, как это уже давно доказано психоанализом[1].

Далее, масса подвержена поистине магической силе слов, способных вызвать в массовой душе страшнейшие бури, а также их усмирить (там же, 74). «Разумом и аргументами невозможно бороться с определенными словами и формулами. Стоит только их с благоговением произнести перед массами, как тут же выражение лиц становится почтительным, и головы склоняются. Многие их рассматривают как силы природы или как сверхъестественные силы». (Там же, 75). При этом нужно вспомнить только о табу имен у первобытных народов, о магических силах, которые связываются у них с именами и словами[2].

---

[1] Например, у маленького ребенка на протяжении долгого времени существуют рядом друг с другом амбивалентные эмоциональные установки по отношению к самым близким для него людям, причем таким образом, что одна не мешает проявиться ей противоположной другой. Если в конце концов между ними возникает конфликт, то он разрешается тем, что ребенок меняет объект, смещает одно из амбивалентных побуждений на замещающий объект. Также и из истории развития невроза у взрослого человека можно узнать, что нередко подавленное побуждение долгое время продолжает существовать в бессознательных или даже сознательных фантазиях, содержание которых, разумеется, прямо противоречит господствующему стремлению, но из этого противоречия не возникает протест Я против того, что им было отвергнуто. В течение какого-то времени фантазия допускается, пока, наконец, вдруг не возникает конфликт — обычно вследствие усиления аффективного катексиса — между нею и Я со всеми его последствиями.

В процессе развития от ребенка до достигшего зрелости взрослого человека вообще происходит все более полная *интеграция* личности, объединение отдельных, выросших в ней независимо друг от друга побуждений и целевых устремлений. Аналогичный процесс в области сексуальной жизни давно нам известен как объединение всех сексуальных влечений в окончательную генитальную организацию. («Три очерка по теории сексуальности», 1905*d*, *Studienausgabe,* т. 5, с. 112].) То, что унифицирование Я может подвергнуться, впрочем, тем же нарушениям, что и унифицирование либидо, демонстрируют многочисленные, хорошо нам известные примеры, как-то: пример естествоиспытателей, продолжающих верить в священное писание, и другие. — *[Дополнение, сделанное в 1923 году:]* Различные возможности более позднего распада Я образуют особую главу психопатологии.

[2] См. «Тотем и табу» [ниже, с. 345–348].

И наконец: массы никогда не знали жажды истины. Они требуют иллюзий, от которых не могут отказаться. Ирреальное всегда имеет у них преимущество перед реальным, недействительное оказывает на них почти такое же сильное влияние, как и действительное. Они имеют явную тенденцию не делать никакого различия между ними (там же, 47).

Это преобладание жизни в фантазии и иллюзии, движимой неосуществленным желанием, как мы установили, является важнейшим моментом в психологии неврозов. Мы обнаружили, что для невротиков значение имеет не обычная объективная, а психическая реальность. Истерический симптом основывается на фантазии, а не на повторении действительного переживания; сознание вины при неврозе навязчивости — на факте злого намерения, которое никогда не осуществилось. Более того, как в сновидении и в гипнозе, так и в душевной деятельности массы проверка реальности отступает на задний план перед силой аффективно катектированных желаний.

То, что Ле Бон говорит о вождях масс, является менее исчерпывающим и не позволяет столь же отчетливо высветить закономерности. Он полагает, что как только живые существа — будь то стадо животных или толпа людей — собираются вместе в определенном количестве, они инстинктивно подчиняются авторитету вождя (там же, 86). Масса — это послушное стадо, в принципе не способное жить без своего господина. У нее такая сильная жажда повиновения, что она инстинктивно подчиняется каждому, кто объявляет себя ее властителем.

Если, таким образом, потребность массы идет навстречу вождю, то он должен все-таки обладать соответствующими личными качествами. Он должен сам захвачен глубокой верой (в идею), чтобы пробудить веру в массе; он должен обладать сильной, производящей впечатление волей, которую у него перенимает безвольная масса. Затем Ле Бон обсуждает различные манеры вождей и средства, с помощью которых они влияют на массу. В целом он полагает, что вожди приобретают вес благодаря идеям, к которым они сами относятся фанатически.

Этим идеям, равно как и вождям, он, кроме того, приписывает таинственную, непреодолимую силу, которую называет «престижем». Престиж — это своего рода власть, которую получает над нами индивид, деяние или идея. Она парализует всю нашу способность к критике и наполняет нас изумлением и почтением. Она может вызвать чувство, подобное очарованию при гипнозе (там же, 96).

Ле Бон различает приобретенный, или искусственный, и личный престиж. Первый, у людей, придается именем, богатством, репутацией; в случае воззрений, художественных произведений и т. п. — традицией. Поскольку во всех случаях он восходит к прошлому, он мало способствует пониманию этого загадочного влияния. Личным престижем обладают немногие люди, которые благодаря ему становятся вождями; он делает так, что всё повинуется им, словно под воздействия магнетического очарования. Однако всякий престиж зависит также и от успеха и может быть утрачен вследствие неудачи (там же, 103).

Не возникает впечатления, что у Ле Бона роль вождей и подчеркивание престижа приведены в надлежащее соответствие со столь блестяще представленным изображением массовой души.

III
ДРУГИЕ ОЦЕНКИ КОЛЛЕКТИВНОЙ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

Мы воспользовались изложением Ле Бона как введением, потому что в подчеркивании бессознательной душевной жизни оно во многом совпадает с нашей собственной психологией. Но теперь мы должны добавить, что ни одно из утверждений этого автора, по существу, ничего нового не приносит. Все неприятное и дискредитирующее, что он говорит о проявлениях массовой души, с такой же определенностью и такой же враждебностью уже было высказано до него другими авторами и с древнейших времен повторяется в литературе мыслителями, государственными деятелями и поэтами[1]. Оба тезиса, которые содержат наиболее важные взгляды Ле Бона — о коллективном торможении интеллектуальной деятельности и о возрастании аффективности в массе, — недавно были сформулированы Зигеле[2]. В сущности, Ле Бону остаются принадлежать только точка зрения на бессознательное и сравнение с душевной жизнью первобытных людей, но этих вопросов, разумеется, часто касались и до него.

Более того, описание и оценка массовой души в том виде, в как их дают Ле Бон и другие, отнюдь не остались незыблемыми. Нет сомнения в том, что все вышеописанные феномены массовой души были подмечены правильно, но можно выявить и другие, прямо-таки противоположно действующие проявления массового образования, из которых следует вывести гораздо более высокую оценку массовой души.

Также и Ле Бон готов был признать, что нравственность массы при некоторых обстоятельствах может быть выше, чем нравственность составляющих ее индивидов, и что только совокупности людей способны на высшее бескорыстие и самоотверженность.

(Перевод, 1912, 38). «Если у обособленного индивида чуть ли не единственной движущей силой является личная выгода, то у масс она очень редко оказывается преобладающей».

---

[1] Ср. текст и список литературы в: B. Kraškovič, jun. (1915).

[2] См. Walter Moede (1915).

Другие выставляют как довод, что вообще только общество предписывает отдельному человеку нормы нравственности, в то время как отдельный человек, как правило, от этих высоких требований в некотором смысле отстает. Или что в исключительных положениях в коллективности возникает феномен воодушевления, который содействует совершению самых грандиозных массовых подвигов.

Что касается интеллектуальной деятельности, то все же остается неоспоримым, что великие решения мыслительной работы, открытия, повлекшие за собой серьезные последствия и разрешение проблем возможны лишь отдельному человеку, который работает в уединении. Но и массовая душа способна на гениальные духовные творения, как это доказывают прежде всего сам язык, затем народная песня, фольклор и другое. И, кроме того, остается нерешенным, насколько отдельный мыслитель или поэт обязан стимулам массы, в которой он живет, не является ли он скорее завершителем духовной работы, в которой одновременно участвовали и другие.

Перед лицом этих абсолютных противоречий даже кажется, что весь труд психологии масс должен оказаться безрезультатным. Однако легко найти более перспективный выход. Вероятно, под понятием «массы» объединили самые разные образования, которые нуждаются в разграничении. Сведения Зигеле, Ле Бона и других относятся к массам, недолговечным по своему характеру, которые быстро складываются из разнородных индивидов благодаря преходящему интересу. Несомненно, что на их описания повлияли особенности революционных масс, прежде всего времен Великой французской революции. Противоположные утверждения происходят из оценки тех стабильных масс или сообществ, в которых люди проводят свою жизнь, которые воплощаются в институтах общества. Массы первого рода словно пристроены к последним, как короткие, но высокие волны — к длинным свободным волнам моря.

Макдугалл, который в своей книге «The Group Mind» (1920*a*) исходит из того же самого, вышеупомянутого противоречия, находит его разрешение в моменте организации. В самом простом случае, говорит он, масса *(group)* не имеет вообще никакой или достойной упоминания организации. Он называет такую массу толпой *(crowd)*[1]. Однако он признает, что толпа людей едва ли может собраться без того, чтобы в ней не сформировались по крайней мере первые начала первые зачатки организации, и что именно в этих простых массах особенно легко распознать некоторые основные

[1] [См. редакторское примечание на с. 67, выше.]

факты коллективной психологии (там же, 22). Чтобы из случайно собравшихся членов толпы людей образовалось нечто похожее на массу в психологическом смысле, в качестве условия необходимо, чтобы эти отдельные люди имели друг с другом что-то общее: общий интерес к объекту, одинаковая направленность чувств в определенной ситуации и (я бы добавил: вследствие этого) известная степень способности оказывать влияние друг на друга. *(«Some degree of reciprocal influence between the members of the group».)* (Там же, 23.) Чем сильнее выражена эта общность *(«this mental homogeneity»)*, тем легче из отдельных людей образуется психологическая масса и тем заметнее проявления «массовой души».

Самым удивительным и вместе с тем самым важным феноменом массового образования является происходящее у каждого индивида усиление аффективности *(«exaltation or intensification of emotion»)* (там же, 24). Можно сказать, полагает Макдугалл, что едва ли при других условиях аффекты людей достигают такой высоты, как это может произойти в массе, причем тем, кто в этом задействован, доставляет удовольствие ощущать, как они безгранично предаются своим страстям и растворяются в массе, теряя чувство своих индивидуальных границ. Эту увлеченность индивидов Макдугалл объясняет исходя из принципа, названного им *«principle of direct induction of emotion by way of the primitive sympathetic response»*[2] (там же, 25), то есть уже нам знакомым эмоциональным заражением. Факт заключается в том, что воспринятые признаки аффективного состояния способны автоматически вызывать у воспринимающего тот же самым аффект. Это автоматическое принуждение становится тем сильнее, чем у большего числа людей одновременно проявляется одинаковый аффект. Тогда критика индивида замолкает, и он позволяет себе соскользнуть в тот же самый аффект. Но при этом он усиливает возбуждение других лиц, которые на него повлияли, и, таким образом, аффективный заряд отдельных людей возрастает благодаря взаимной индукции. При этом, несомненно, проявляется своего рода навязчивое желание подражать другим, оставаться в соответствии с многими. Наибольшие шансы распространиться таким способом в массе имеют более грубые и более простые эмоциональные побуждения (там же, 39).

Этому механизму усиления аффекта содействуют еще и некоторые другие исходящие от массы влияния. Масса производит на

---

[1] [Принципом прямого индукции чувства при помощи простой сочувственной реакции (англ.). — *Примечание переводчика.*]

отдельного человека впечатление неограниченной силы и неодолимой опасности. На мгновение она становится на место всего человеческого общества, которое является носителем авторитета, наказаний которого боялись, в угоду которому сдерживали себя в столь многих отношениях. Находиться с нею в противоречии явно опасно, и, наоборот, человек чувствует себя в безопасности, когда следует демонстрируемому повсюду примеру, то есть иной раз даже «по-волчьи воя». Повинуясь этому новому авторитету, можно выключить свою прежнюю «совесть» и при этом поддаться соблазну получения удовольствия, которое, несомненно, достигается благодаря упразднению торможений. Поэтому в целом не так уж удивительно, если мы видим, что в массе отдельный человек совершает или одобряет вещи, от которых он отвернулся бы в своих привычных условиях жизни, и мы можем даже надеяться, что таким способом отчасти проясним неизвестность, которую принято прикрывать загадочным словом «внушение».

Тезиса о коллективном торможении интеллекта в массе Макдугалл также не оспаривает (там же, 41). Он говорит, что люди с более низким интеллектом низводят до своего уровня людей с интеллектом более высоким. Деятельность последних тормозится, поскольку усиление аффективности вообще создает неблагоприятные условия для правильной умственной работы, далее потому, что отдельные люди запуганы массой, и их мыслительная работа несвободна, а также потому, что и так как у каждого отдельного человека снижается сознание ответственности за свои поступки.

Общее мнение о психической деятельности у простой «неорганизованной» массы звучит у Макдугалла не более благосклонно, чем у Ле Бона (там же, 45). Такая масса в высшей степени возбудима, импульсивна, страстна, непостоянна, непоследовательна, нерешительна и при этом готова к крайностям в своих действиях, доступна только для более грубых страстей и более простых чувств, чрезвычайно внушаема, легкомысленна в своих рассуждениях, резка в своих мнениях, восприимчива только к самым простым и несовершенным выводам и аргументам; ее легко направить и потрясти, у нее нет сознания вины, самоуважения и чувства ответственности, но она готова перейти от сознания своей силы ко всем злодеяниям, которых мы можем ждать лишь от абсолютной и безответственной силы. Стало быть, она ведет себя скорее, как невоспитанный ребенок или как оставленный без надзора страстный дикарь в незнакомой ему ситуации; в худших случаях ее поведение больше похоже на поведение стаи диких животных, чем на поведение людей.

Поскольку Макдугалл противопоставляет поведение высокоорганизованных масс поведению, которое здесь было изображено, нам будет особенно интересно узнать, в чем состоит эта организация и какими моментами она создается. Автор насчитывает пять таких *«principal conditions»*[1] для подъема душевной жизни массы на более высокий уровень.

Первым основным условием является известная степень постоянства состава массы. Оно может быть материальным или формальным; первый случай — когда одни и те же лица в течение долгого времени остаются в массе, второй — когда внутри массы созданы определенные должности, на которые назначаются сменяющие друг друга лица.

Второе условие состоит в том, что у отдельного человека из массы создается определенное представление о природе, функции, деятельности и требованиях массы, в результате чего у него может возникнуть эмоциональное отношение к массе в целом.

Третье — масса вступает в отношения с другими массовыми образованиями, ей подобными, но все-таки отличающимися от нее по многим пунктам, и с ними соперничает.

Четвертое — масса имеет традиции, обычаи и установления, прежде всего распространяющиеся на отношения ее членов между собой.

Пятое — в массе существует расчленение, выражающееся в специализации и дифференциации деятельности, которая выпадает на долю отдельного человека.

При выполнении этих условий, согласно Макдугаллу, устраняются психические изъяны массового образования. От коллективного снижения интеллектуальной деятельности защищаются тем, что решение интеллектуальных задач предоставляют не массе, а отдельным людям, которые в ней находятся.

Нам кажется, что условие, которое Макдугалл назвал «организацией» массы, с большим основанием можно описать иначе. Задача состоит в том, чтобы выявить в массе именно те свойства, которые были характерны для индивида и исчезли под влиянием массового образования. Ведь индивид имел — за исключением примитивной массы — свое постоянство, свое самосознание, свои традиции и привычки, свою особую работоспособность и свое место; он считал себя отдельным от других и с ними соперничал. Это своеобразие он на какое-то время утратил в результате своего вступле-

---

[1] [Главных условий (англ.). — *Примечание переводчика.*]

ния в не «организованную» массу. Если, таким образом, видеть цель в том, чтобы наделить массу атрибутами индивида, то следует вспомнить содержательное замечание В. Троттера[1], который в склонности к образованию массы усматривает биологическое продолжение многоклеточности всех высших организмов[2].

---

[1] «Инстинкты толпы в мирное и военное время» (1916). [См. ниже, с. 110 и далее.]

[2] *[Дополнение, сделанное в 1923 году:]* В противоположность в остальном разумной и остроумной критике [настоящей работы] Ганса Кельзена (1922) не могу согласиться, что такое наделение «массовой души» организацией означает ее гипостазирование, то есть признание ее независимости от душевных процессов у индивида.

IV
ВНУШЕНИЕ И ЛИБИДО

Мы исходили из фундаментального факта, что у отдельного человека, находящегося в массе, под ее влиянием происходит зачастую радикальное изменение его душевной деятельности. Его аффективность чрезвычайно усиливается, его интеллектуальная деятельность заметно ограничивается, оба процесса, очевидно, следуют в направлении уподобления другим массовым индивидам; этот результат может быть достигнут только благодаря устранению присущих каждому отдельному человеку торможений влечения и благодаря отказу от особых для него форм проявления его наклонностей. Мы слышали, что эти зачастую нежелательные последствия по меньшей мере частично можно предотвратить посредством более высокой «организации» масс, но фундаментальному факту психологии масс — двум тезисам об усилении аффективности и о торможении мыслительной деятельности в примитивной массе это ничуть не противоречит. Мы заинтересованы в том, чтобы найти психологическое объяснение этому душевному изменению отдельного человека в массе.

Рациональные моменты, как, например, вышеупомянутое запугивание отдельного человека, то есть проявления его влечения к самосохранению, очевидно, не покрывают наблюдаемых феноменов. То, что нам обычно предлагается в качестве объяснения авторами, занимающимися социологией и психологией масс, всякий раз оказывается тем же самым, хотя и под разными именами, — волшебным словом *внушение*. У Тарда [1890] оно называлось *подражанием*, однако мы должны признать правоту автора, который нам поясняет, что подражание подпадает под понятие суггестии и даже является ее следствием[1]. У Ле Бона все необычное в социальных явлениях было сведено к двум факторам: к взаимному внушению отдельных людей и к престижу вождей. Но престиж опять-таки выражается только в способности вызывать суггестию. У Макдугалла

[1] Brugeilles(1913).

у нас могло на какой-то момент сложиться впечатление, что его принцип «первичной индукции аффекта» делает излишней гипотезу о суггестии. Но при дальнейшем рассуждении мы должны все—таки согласиться, что этот принцип выражает не что иное, как известные утверждения о «подражании» или «заражении», разве что при более решительном подчеркивании аффективного момента. То, что подобная тенденция, восприняв признаки аффективного состояния у другого человека, впадать в такой же аффект у нас существует, не вызывает сомнения. Но как часто мы успешно ей противостоим, отметаем аффект, реагируем совершенно противоположным образом? Так почему же мы регулярно поддаемся этому заражению в массе? Опять-таки нужно будет сказать, что именно суггестивное влияние массы заставляет нас повиноваться этой тенденции подражания, индуцирует в нас аффект. Впрочем, и Макдугалла мы не обходимся без суггестии; от него, как и от других, мы слышим: массы отличаются особой внушаемостью.

Итак, мы подготовлены к высказыванию, что внушение (точнее, внушаемость) — это первичный, далее не редуцируемый феномен, фундаментальный факт душевной жизни человека. Так считал и Бернгейм, удивительное искусство которого мне довелось наблюдать в 1889 году. Но я могу также вспомнить о глухом сопротивлении этой тирании внушения. Когда на больного, который не проявлял уступчивости, закричали: «Что же вы делаете? *Vous vous contre-suggestionnez*»[1], то я себе сказал, что это явная несправедливость и насилие. Человек, несомненно, имеет право на контрсуггестию, если его пытаются подчинить посредством внушения. Мое сопротивление затем приняло форму протеста против того, что внушение, которым объясняли все, само объяснения не имело. В связи с этим я повторил старый шутливый вопрос[2]:

Христоф нес Христа,
Христос — весь мир земной,
Теперь скажи-ка мне, друг мой,
Куда Христоф ступал ногой?

Cristophorus Christum, sed Christus sustulit orbem:
Constiterit pedibus die ubi Christophorus?

Когда теперь, после почти тридцатилетнего перерыва, я снова обращаюсь к загадке внушения, то нахожу, что в ней ничего не изме-

---

[1] [Вы сопротивляетесь внушению (фр.). — *Примечание переводчика.*]
[2] Konrad Richter, «Der deutsche St. Christoph», Berlin 1896. *Acta Germanica* V, 1.

нилось. Утверждая это, я вправе пренебречь одним-единственным исключением, которое как раз доказывает влияние психоанализа. Я вижу, что сейчас особенно стараются правильно сформулировать понятие суггестии, то есть установить общепринятое применение термина[1], и это нелишне, ибо это слово все больше применяется в менее строгом значении и вскоре любое влияние будет обозначаться, как в английском языке, где *«to suggest, suggestion»* соответствует нашему «настоятельно предлагать», нашему «побуждать». Но объяснения сущности суггестии, то есть условий, при которых осуществляется влияние без достаточного логического обоснования, не появилось. Я не уклонился бы от задачи подкрепить это утверждение анализом литературы за последние тридцать лет, но я не стану этого делать, поскольку я знаю, что рядом со мной подготавливается обстоятельное исследование, поставившее перед собой именно эту задачу[2].

Вместо этого я попытаюсь применить для объяснения психологии масс понятие *либидо*, которое сослужило на столь добрую службу при изучении психоневрозов.

Либидо — это выражение, взятое из учения об аффективности. Мы называем так рассматриваемую как количественную величину — даже если в настоящее время она не измерима — энергию таких влечений, которые имеют отношение ко всему, что можно обобщить понятием *любовь*. Ядро того, что названо нами любовью, разумеется, образует то, что обычно называют любовью и что воспевают поэты, то есть половая любовь, имеющая целью слияние полов. Но мы не отделяем от нее и всего того, что так или иначе причастно к названию «любовь», — с одной стороны, любовь к себе, с другой стороны — любовь к родителям, любовь к детям, дружбу и вообще любовь ко всем людям, а также преданность конкретным предметам и абстрактным идеям. Наше оправдание состоит в том, что психоаналитическое исследование нам показало: все эти стремления являются выражением одних и тех же импульсов влечений, которые стремятся подвести оба пола к слиянию, хотя при иных обстоятельствах они отклоняются от этой сексуальной цели или удерживаются от ее достижения, но при этом все же всегда сохраняют достаточно много от своей первоначальной сущности, чтобы обозначить свою идентичность (самопожертвование, стремление к сближению).

---

[1] Например, McDougall (1920*b*).

[2] *[Дополнение, сделанное в 1925 году:]* К сожалению, эта работа так и не была проделана.

Таким образом, мы полагаем, что словом «любовь» в его многообразных применениях язык создал совершенно правомерную взаимосвязь и что мы не можем сделать ничего лучшего, чем положить ее в основу наших научных дискуссий и описаний. Принятием такого решения психоанализ вызвал бурю негодования, как будто он был повинен в кощунственном нововведении. И все же этим «расширенным» пониманием любви психоанализ не создал ничего оригинального. «Эрос» философа Платона в своем происхождении, проявлении и отношении к половой любви полностью совпадает с любовной энергией, либидо в психоанализе, как по отдельности показали Нахманзон и Пфистер[1], а когда апостол Павел в знаменитом послании к Коринфянам превозносит любовь над всем остальным, он, несомненно, понимал ее именно в таком «расширенном» смысле[2], из чего можно лишь почерпнуть, что люди не всегда принимают всерьез своих великих мыслителей, даже если они якобы весьма восхищаются ими.

Эти любовные влечения *a potiori*[3] и по своему происхождению называются в психоанализе сексуальными влечениями. Большинство «образованных» восприняло это наименование как оскорбление и отомстило за него, бросив психоанализу упрек в «пансексуализме». Кто считает сексуальность чем-то постыдным и унизительным для человеческой природы, тот волен воспользоваться более благородными выражениями «эрос» и «эротика». Я и сам мог бы так поступить с самого начала и тем самым избежал бы многих упреков. но я не хотел этого, ибо не люблю идти на уступки малодушию. Нельзя знать, куда тебя заведет этот путь; сначала уступаешь на словах, а затем постепенно и на деле. Я не нахожу никакой заслуги в том, чтобы стыдиться сексуальности; греческое слово «эрос», которое должно умерить стыд, в конечном счете не что иное, как перевод нашего немецкого слова «Liebe» [«любовь»], и, наконец, кто может ждать, тому нет надобности идти на уступки.

Итак, мы попытаемся начать с предположения, что любовные отношения (выражаясь индифферентно: эмоциональные связи) составляют сущность также и массовой души. Вспомним о том, что про таковые у авторов не говорится. То, что им соответствовало бы, очевидно, скрыто за ширмой внушения. Наше ожидание сперва

---

[1] Nachmansohn (1915); Pfister (1921).

[2] «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий» и т. д. [1 Коринфянам 13, стих 1.]

[3] [Большей частью (лат.). — *Примечание переводчика*.]

подкрепляют две мимолетных мысли. Во-первых, что масса удерживается вместе, очевидно, какой-то силой. Но какой силе можно было бы приписать это действие, кроме эроса, удерживающего вместе все в этом мире? Во-вторых, складывает впечатление, что, когда индивид отказывается в массе от своей самобытности и поддается внушению со стороны других, он делает это потому, что у него существует потребность скорее быть в согласии с ними, чем в противоречии, то есть, возможно, «из любви к ним»[1].

---

[1] [Идеи, аналогичные тем, что изложены в трех последних абзацах, содержатся в написанном примерно в это же время предисловии к четвертому изданию работы Фрейда «Три очерка по теории сексуальности» (1905*d*), *Studienausgabe*, т. 5, с. 46.]

V
ДВЕ ИСКУССТВЕННЫЕ МАССЫ: ЦЕРКОВЬ И ВОЙСКО

Из морфологии масс мы вспоминаем, что можно выделить различные виды масс и противоположные направления в их образовании. Существуют весьма недолговечные массы и в высшей степени прочные; гомогенные, состоящие из однородных индивидов, и негомогенные; естественные массы и искусственные, для сплочения которых требуется внешнее принуждение; примитивные массы и расчлененные, высокоорганизованные. По причинам, которые пока еще непонятны, мы хотели бы особое значение придать разделению, на которое авторы, пожалуй, обращают слишком мало внимания; я имею в виду массы, не имеющие вождя, и массы, возглавляемые вождями. В противоположность привычному навыку наше исследование выберет в качестве исходного пункта не относительно простое массовое образование, а начнет с высокоорганизованных, прочных искусственных масс. Самыми интересными примерами таких образований являются церковь, сообщество верующих людей, и армия, войско.

Церковь и войско — это искусственные массы, то есть для того чтобы их уберечь от распада[1] и предупредить изменения в их структуре, применяется известное внешнее насилие. Как правило, человека не спрашивают, хочет он или нет вступить в подобную массу, и не предоставляют ему выбора; попытка выйти из нее обычно преследуется, или строго наказывается, или связывается с совершенно определенными условиями. Почему эти общественные образования нуждаются в таких особых мерах охраны — в настоящее время это нас не очень интересует. Нас привлекает только одно обстоятельство, а именно то, что в этих высокоорганизованных массах, защищающихся таким способом от распада, со большой отчетливостью можно выявить определенные отношения, которые где-нибудь в другом месте скрыты гораздо сильнее.

---

[1] *[Дополнение, сделанное в 1923 году:]* Свойства «стабильный» и «искусственный», по всей видимости, в массах совпадают или, по меньшей мере, тесно друг с другом связаны.

В церкви — с пользой для себя мы можем в качестве примера взять католическую церковь, — как и в войске, какими бы разными они ни были в остальном, имеется одна и та же мистификация (иллюзия), что имеется глава (в католической церкви Христос, в армии — главнокомандующий), который любит всех индивидов массы равной любовью. От этой иллюзии зависит все; разрушьте ее — и тотчас же, лишь внешние обстоятельства позволят, распадутся и церковь, и войско. Об этой равной любви Христос говорит совершенно определенно: «Что сотворите единому из малых сих, сотворите Мне». К каждому отдельному человеку из верующей массы он относится, как добрый старший брат, является для них заменой отца. Все требования к отдельным людям вытекают из этой Христовой любви. Церковь обладает демократической чертой именно потому, что перед Христом все равны, все имеют равную долю его любви. Не без глубокого основания однородность христианской общины сравнивается с семьей, и верующие называют себя братьями во Христе, то есть братьями по любви, которую к ним проявляет Христос. Не стоит сомневаться, что связь каждого отдельного человека с Христом является также причиной их связи между собой. То же самое относится к войску; полководец — это отец, одинаково любящий всех своих солдат, и поэтому они друг для друга товарищи. По структуре войско отличается от церкви тем, что оно имеет ступенчатое строение таких масс. Каждый капитан является, так сказать, полководцем и отцом своего подразделения, каждый унтер-офицер — своего взвода. Правда, аналогичная иерархия образовалась также и в церкви, но она не играет в ней такой же экономической[1] роли, поскольку Христу приписывают больше осведомленности и заботливости об отдельных людях, чем человеку-полководцу.

Против такого понимания либидинозной структуры армии справедливо возразят, что здесь не нашлось места для идеям родины, национальной славы и др., которые столь важны для сплоченности армии. Ответ на это таков: это другой, уже не такой простой случай массового образования, и, как показывают примеры великих полководцев, Цезаря, Валленштейна, Наполеона, такие идеи для прочности армии обязательными не являются. О возможной замене вождя руководящей идеей и об соотношении того и другого мы вкратце поговорим позднее. Пренебрежение этим либидинозным фактором в армии, даже если он не является единственно дей-

---

[1] [Конечно, имеется в виду количественное распределение задействованных психических сил.]

ствительным, представляется не только теоретическим недостатком, но и кажется нам опасным в практическом отношении. Прусский милитаризм, который был таким же непсихологическим, как и немецкая наука, должен был, наверное, это узнать в великую мировую войну. Военные неврозы, разложившие германскую армию, были признаны большей частью протестом отдельного человека против навязанной ему роли в армии, и, опираясь на сообщения Э. Зиммеля (1918), можно утверждать, что среди мотивов заболевания на первом месте стояло бессердечное отношение к обычному человеку его начальников. При лучшей оценке этого либидинозного притязания в фантастические обещания, содержащиеся в четырнадцати пунктах американского президента, наверное, было бы не легко поверить, и великолепный инструмент не сломался бы в руках немецких военных деятелей[1].

Заметим, что в двух этих искусственных массах каждый отдельный человек либидинозно связан, с одной стороны, с вождем (Христом, полководцами), с другой стороны — с другими массовыми индивидами. Как соотносятся две эти связи, однородны ли и равноценны они и как их следовало бы психологически описать — это мы должны будем оставить для дальнейшего исследования. Но мы позволим себе уже сейчас слегка упрекнуть других авторов в том, что они недостаточно оценили значение вождя для психологии масс, тогда как благодаря выбору первого объекта исследования мы оказались в более выгодном положении. Нам кажется, что мы находимся на правильном пути, который поможет нам разъяснить основное явление психологии масс — несвободу отдельного человека в массе. Если у каждого отдельного человека существует столь интенсивная эмоциональная связь в двух направлениях, то нам будет нетрудно вывести из этого отношения наблюдаемое изменение и ограничение его личности.

Указание на то, что сущность массы состоит в имеющихся у нее либидинозных связях, мы получаем также и в феномене паники, который лучше всего можно изучить на примере военных масс. Паника возникает в том случае, когда подобная масса распадает-

---

[1] [Обозначенные Вудро Вильсоном в 1918 году «Четырнадцать пунктов» вместе с его мечтой о союзе народов создали, хотя и значительно модифицированную, основу для перемирия и подписания Версальского договора, которым завершилась Первая мировая война. — По желанию Фрейда, приведенный выше абзац в английском издании 1922 года был напечатан в виде сноски. Однако во всех немецких изданиях он расположен в самом тексте; см. «Предварительные замечания издателей», выше, с. 63.]

ся. Ее особенностью является то, что уже ни один приказ начальника не остается услышанным и что каждый человек заботится о себе, не считаясь с другими. Взаимные связи распадаются, высвобождается огромная бессмысленная тревога. Разумеется, также и здесь снова напрашивается возражение, что происходит как раз обратное: тревога настолько усилилась, что перестала с чем-либо считаться и сумела разрушить все связи. Макдугалл (1920*a*, 24) даже использовал случай паники (правда, не военной) в качестве примера отмеченного им усиления аффекта вследствие заражения *(«primary induction»)*. Однако это рациональное объяснение здесь оказывается совершенно ошибочным. Как раз и требуется объяснить то, почему тревога стала столь сильной. Возложить вину на степень опасности нельзя, ибо та же самая армия, которая ныне впадает в панику, может безупречно противостоять таким же большим и еще большим опасностям, и сущность паники как раз и составляет то, что она не соотносится с грозящей опасностью и зачастую возникает по самым ничтожным поводам. Когда отдельный человек в паническом страхе начинает заботиться лишь о самом себе, этим он подтверждает мысль, что аффективные связи, которые до сих пор преуменьшали для него опасность, перестали существовать. Теперь, поскольку он противостоит угрозе один, он, естественно, вправе оценивать ее выше. Стало быть, дело обстоит так, что панический страх предполагает ослабление либидинозной структуры массы и оправданным образом на это реагирует, а не наоборот, что либидинозные связи массы якобы оказались разрушенными страхом перед опасностью.

Эти замечания отнюдь не противоречат утверждению, что тревога возрастает в массе до чудовищных размеров в результате индукции (заражения). Точка зрения Макдугалла совершенно верна для случая, когда опасность реально велика и когда в массе не существует сильных эмоциональных связей, то есть в условиях, которые соблюдаются, когда, например, в театре или в другом увеселительном месте вспыхивает пожар. Поучительным и пригодным для наших целей случаем является вышеупомянутый пример паники в общевойсковое соединении, когда опасность не превысила привычной и часто уже хорошо переносившейся степени. Не следует ожидать, что слово «паника» употребляется в строго и однозначно определенном значении. Иногда так называют любую массовую тревогу, в других случаях — страх отдельного человека, когда она превышает всякую меру; зачастую это название оставляют для случая, когда вспышка тревоги не оправдывается вызвавшим ее поводом. Если

взять слово «паника» в значении массовой тревоги, то мы сможем провести далеко идущую аналогию. Страх индивида вызывается либо размерами опасности, либо упразднением эмоциональных связей (либидинозных катексисов); последний случай — это случай невротической тревоги[1]. Точно так же паника возникает при усилении грозящей всем опасности или вследствие устранения эмоциональных связей, удерживающих массу вместе, и этот последний случай аналогичен невротической тревоге. (Ср. в этой связи богатую мыслями, несколько фантастическую статью Бэлы фон Фельшедьи «Паника и комплекс пана», 1920.)

Если, подобно Макдугаллу (1920*a*) описывать панику как одно из наиболее ярких проявлений *«group mind»*[2], то получается парадокс: эта массовая душа в одном из своих самых удивительных проявлений сама себя упраздняет. Не может быть никакого сомнения в том, что паника означает разложение массы, она имеет следствием то, что отдельные люди в массе перестают считаться друг с другом.

Типичный повод для возникновения паники — примерно такой, каким его изображает Нестрой в своей пародии на драму Геббеля «Юдифь и Олоферн». Воин кричит: «Полководец потерял голову», — и после этого все ассирияне обращаются в бегство. Потеря вождя, в некотором смысле разочарование в нем вызывают панику, хотя опасность остается той же самой; вместе с исчезновением привязанности к вождю, как правило, исчезают и взаимные связи массовых индивидов. Масса разлетается, как болонская склянка, у которой обломали верхушку.

Распад религиозной массы наблюдать не так просто. Недавно мне попался написанный католиком и рекомендованный лондонским епископом английский роман под названием «Когда было темно»[3], в котором искусно и, на мой взгляд, верно изображена такая возможность и ее последствия. В романе, словно из настоящего времени рассказывается о том, что тайному заговору врагов персоны Христа и христианской веры удается разыскать в Иерусалиме гробницу, в надписи на которой Иосиф Аримафейский признается, что он, почитая Христа, на третий день после его погребения тайно

---

[1] См. «Лекции», XXV (Freud, 1916–1917). [См., однако, модификацию этого представления в работе «Торможение, симптом и тревога» (1926*d*), например, *Studienausgabe*, т. 6, с. 298–300.]

[2] [Групповой психики (англ.). — *Примечание переводчика*.]

[3] [Автор — «Гай Томе» (псевдоним К. Рэйнджера Галла); книга, вышедшая в 1903 году, в свое время разошлась большим тиражом.]

вынул тело из гроба и похоронил именно здесь. Этим была уничтожена вера в воскресение Христа и в его божественную природу, а следствием этого археологического открытия является потрясение европейской культуры и чрезвычайный рост всякого рода насилия и преступлений, который прекратится лишь после того, как будет разоблачен заговор фальсификаторов.

При предполагаемом здесь распаде религиозной массы проявляется не тревога, для которой нет повода, а эгоистические и враждебные импульсы по отношению к другим людям, которые до сих пор не могли выразиться благодаря одинаковой любви Христа[1]. Но вне этой связи также и во времена царствия Христова находятся те индивиды, которые не принадлежат к общине верующих, которые не любят его и которых он не любит; поэтому религия, хотя она и называет себя религией любви, должна быть жестокой и немилосердной к тем, кто к ней не принадлежит. В сущности, каждая религия является такой религией любви для всех, кого она охватывает, и каждой присуща жестокость и нетерпимость к тем, кто к ней не принадлежит. Не стоит из-за этого, как бы трудно ни было в личном плане, делать горькие упреки верующим; в этом пункте неверующим и индифферентным психологически гораздо проще. Если сегодня эта нетерпимость уже не проявляется столь насильственно и жестоко, как в прошлые столетия, то из этого едва ли можно сделать вывод о смягчении людских нравов. Скорее всего причину этого надо искать в очевидном ослаблении религиозных чувств и зависящих от них либидинозных связей. Если место религиозной связи займет какая-нибудь другая массовая связь, как это сейчас, по-видимому, удается социалистической, то в результате возникнет та же самая нетерпимость к стоящим особняком, как и в эпоху религиозных войн, и если бы разногласия научных воззрений когда-нибудь смогли приобрести для масс такое же значение, то такой же результат повторился бы и для этой мотивировки.

---

[1] Ср. с этим объяснение сходных феноменов после исчезновения авторитета родины у П. Федерна, «Общество, не имеющее отца» (1919).

VI
ДАЛЬНЕЙШИЕ ЗАДАЧИ И НАПРАВЛЕНИЯ РАБОТЫ

До сих пор мы исследовали две искусственных массы и выяснили, что в них господствуют двоякого рода эмоциональные связи, из которых одна, связь с вождем, кажется более определенной, по крайней мере, для масс, чем другая, связь массовых индивидов между собой.

В морфологии масс еще многое не исследовано и не описано. Следовало бы исходить из факта, что простая людская толпа еще не является массой, пока в ней не установились те связи, но нужно признать, что в любой людской толпе очень легко возникает тенденция к образованию психологической массы. Следовало бы уделить внимание самым разнообразным, более или менее постоянным массам, которые возникают спонтанно, изучить условия их возникновения и их распада. Прежде всего нас заинтересовало бы различие между массами, имеющими вождя, и массами, вождя не имеющими. Не являются ли массы с вождем первоначальными и более совершенными? Не может ли в других массах вождь заменяться идеей, чем-то абстрактным, переходную ступень к чему образуют уже религиозные массы с их незримой главой и не служит ли этой заменой общая тенденция, желание, которое могут разделять множество людей? Эта абстрактная величина опять-таки могла бы более или менее полно воплотиться в персоне, так сказать, вторичного вождя, и из отношения между идеей и вождем вытекали бы разного рода интересные моменты. Вождь или ведущая идея могли бы стать, так сказать, негативными; ненависть к определенному лицу или институту могла бы объединять и порождать такие же эмоциональные связи, как и позитивная привязанность. Тогда возник бы также вопрос, действительно ли вождь необходим для существования массы, и многое другое.

Но все эти вопросы, отчасти могут обсуждаться также и в литературе по психологии масс, не будут способны отвлечь нашего внимания от основных психологических проблем, которые нами обнаруживаются в структуре массы. Нас в первую очередь привлекает ход мыслей, сулящий кратчайшим путем привести к доказательству, что именно либидинозные связи и характеризуют массу.

Мы помним о том, как вообще эмоционально относятся люди друг к другу. Согласно знаменитой притче Шопенгауэра о мерзнущих дикобразах, ни один человек не переносит чрезмерной близости с другим[1].

По свидетельству психоанализа, любая тесная и продолжительная эмоциональная связь между двумя людьми — брачные отношения, дружба, отношения между родителями и детьми, родительское и детское чувство[2] — содержит осадок отвергающих, враждебных чувств, который ускользает от восприятия лишь вследствие вытеснения[3]. Это менее завуалировано, когда каждый компаньон ссорится со своим напарником, каждый подчиненный ропщет на своих начальников. То же самое происходит тогда, когда люди собираются в бóльшие единицы. Каждый раз, когда две семьи соединяются благодаря заключению брака, каждая из них считает себя лучше и знатнее другой. Из двух расположенных по соседству городов каждый становится завистливым конкурентом другого; каждый кантон пренебрежительно взирает на другой. Племена, состоящие между собой в близком родстве, недолюбливают друг друга, южный немец не терпит северного немца, англичанин злобно высказывается о шотландце, испанец презирает португальца[4]. То, что при бóльших различиях возникает труднопреодолимая антипатия — галла к германцам, арийца к семитам, белого к цветным, — перестало нас удивлять.

Когда враждебность направляется против обычно любимых лиц, мы называем это амбивалентностью чувств и объясняем себе этот случай, несомненно, слишком рациональным образом многочис-

---

[1] «Холодным зимним днем сообщество дикобразов сбилось в тесную кучу, чтобы погреться друг о друга и уберечься от замерзания. Но вскоре они стали чувствовать иглы соседей, и это заставило их опять отдалиться друг от друга. Когда же потребность в тепле снова свела их вместе, повторилась та вторая беда; так они и метались между двумя этими невзгодами, пока не нашли умеренной отдаленности, которая ими переносилась лучше всего» («Parerga и Paralipomena», часть II, XXXI, «Притчи и параболы».)

[2] Возможно, за единственным исключением отношения матери к сыну, которое, будучи основанным на нарцизме, не нарушается более поздним соперничеством и усиливается благодаря причастности к выбору сексуального объекта. [Ср. ниже, с. 242 вместе с прим. 2.]

[3] [Только в первом издании (1921) это предложение звучало следующим образом: «По свидетельству психоанализа, почти любая тесная и продолжительная эмоциональная связь... оставляет после себя содержит осадок отвергающих, враждебных чувств, который должен быть устранен только с помощью вытеснения».]

[4] [«Нарцизм небольших различий», ср. «Неудовлетворенность культурой» (1930*a*), ниже, с. 243 и примечание.]

ленными поводами к конфликтам интересов, которые возникают именно в столь близких отношениях. В открыто проявляющейся антипатии к посторонним людям и их отторжении мы можем распознать выражение себялюбия, нарцизма, стремящегося к самоутверждению и ведущего себя так, как будто различие с его индивидуальными формами влечет за собой их критику и требование их преобразовать. Почему существует такая большая чувствительность к этим частным отличиям, мы не знаем; несомненно, однако, что в этом поведении людей проявляется готовность к ненависти, агрессивность, происхождение которой неизвестно и которой хочется приписать элементарный характер[1].

Но вся эта нетерпимость исчезает — временно или надолго — при благодаря образованию массы и в массе. До тех пор пока массовое образование сохраняется или в его пределах индивиды ведут себя так, как если бы они были похожими, терпят своеобразие другого, ставят себя наравне с ним и никакой антипатии к нему не испытывают. Согласно нашим теоретическим представлениям, такое ограничение нарцизма может вызываться только одним моментом — либидинозной связью с другими людьми. Любовь к себе находит предел только в любви к другим, в любви к объектам[2]. Тотчас возникнет вопрос, не должна ли общность интересов сама по себе и безо всякого либидинозного вклада привести к терпимости по отношению к другому человеку и его уважению. На это возражение можно ответить, что таким образом стойкое ограничение нарцизма все же не достигается, поскольку эта терпимость сохраняется лишь до тех пор, пока есть непосредственная выгода, которую извлекают из сотрудничества с другим. Однако практическая ценность этого спорного вопроса меньше, чем можно было бы думать, ибо опыт нам показал, что в случае совместной работы, как правило, создаются либидинозные связи между товарищами, которые продлевают и закрепляют отношения между ними за пределами того, что выгодно и полезно. В социальных отношениях людей происходит то же самое, что стало известно психоаналитическому исследованию о ходе развития индивидуального либидо. Либидо опирается на удовлетворение важных жизненных потребностей и выбирает

---

[1] В недавно (1920) опубликованном сочинении «По ту сторону принципа удовольствия» я попытался связать полярность любви и ненависти с предполагаемой противоположностью между влечениями к жизни и к смерти и представить сексуальные влечения в качестве самого настоящего заместителя первых, то есть влечений к жизни. [См. 1920*g*. *Studienausgabe*, т. 3, с. 262–269.]

[2] См. работу «О введении понятия "нарцизм"» (1914*c*).

причастных к этому лиц в качестве своих первых объектов[1]. И точно так же, как у отдельного человека, в развитии всего человечества только любовь действовала как фактор культуры в смысле обращения от эгоизма к альтруизму. Это относится как к половой любви к женщине со всеми вытекающими из нее необходимостями щадит все, что было дорогим для женщины, так и к десексуализированной, сублимированной гомосексуальной любви к другому мужчине, связанной с совместной работой.

Стало быть, если в массе происходя ограничения нарциссического себялюбия, которых нет вне ее, то это является убедительным свидетельством того, что сущность массового образования состоит в возникновении нового рода либидинозных связей членов массы между собой.

Но теперь наш интерес вынудит нас спросить: каковы по своему характеру эти связи в массе?До сих пор в психоаналитическом учении о неврозах почти исключительно мы занимались связью таких любовных влечений со своими объектами, которые преследуют непосредственные сексуальные цели. О таких сексуальных целях в массе, очевидно, не может быть и речи. Мы имеем здесь дело с любовными влечениями, которые, хотя и отклонены от своих первоначальных целей, все-таки продолжают действовать не менее энергично. Уже в рамках обычного сексуального объектного катексиса мы отмечали явления, соответствующие отклонению влечения от своей сексуальной цели. Мы описали их как определенную степень влюбленности и установили, что они наносят Я определенный ущерб. Этим явлениям влюбленности мы теперь уделим больше внимания, обоснованно ожидая, что выявим в них условия, которые можно будет перенести на связи в массах. Но, кроме того, нам хочется знать, представляет ли собой этот вид объектного катексиса, который известен нам из половой жизни, единственным способом установления эмоциональной связи с другим человеком или мы можем принять во внимание еще и другие подобные механизмы. Из психоанализа мы действительно знаем, что существуют и другие механизмы возникновения эмоциональной связи, так называемые *идентификации* — недостаточно известные, трудно описываемые процессы, исследование которых на какое-то время отдалит нас от темы психологии масс.

---

[1] [См. пассаж в третьем их трех очерков Фрейда по теории сексуальности (1905*d*), *Studienausgabe*, т. 5, 125–126.]

VII
ИДЕНТИФИКАЦИЯ

Идентификация известна в психоанализе как самое раннее выражение эмоциональной связи с другим человеком. Она играет определенную роль в предыстории эдипова комплекса. Маленький мальчик проявляет особый интерес к своему отцу, ему хочется стать и быть таким, как он, во всем быть на его месте. Вполне можно сказать: он делает отца своим идеалом. Это поведение не имеет ничего общего с пассивным или женственным отношением к отцу (и к мужчине вообще), напротив, оно совершенно мужское. Оно хорошо согласуется с эдиповым комплексом, который помогает подготовить.

Одновременно с этой идентификацией с отцом, возможно, даже раньше, мальчик начал осуществлять настоящий объектный катексис по типу опоры[1]. Стало быть, он обнаруживает две психологически разные связи: с матерью — чисто сексуальный объектный катексис, с отцом — идентификацию как образцом. Та и другая какое-то время существуют рядом друг с другом без взаимного влияния и без помех. Вследствие безостановочно продолжающейся унификации душевной жизни они, наконец, встречаются, и благодаря такому слиянию возникает нормальный эдипов комплекс. Малыш замечает, что путь к матери ему преграждает отец; теперь его идентификация с отцом приобретает враждебный оттенок и становится идентичной желанию заменить отца также и в отношениях с матерью. Таким образом, идентификация амбивалентна с самого начала, она точно так же может служить выражением нежности, как и желания устранения. Она ведет себя как потомок первой *оральной* фазы либидинозной организации, в которой желанный и ценимый объект поглощался с едой и при этом как таковой уничтожался. Как известно, каннибал сохраняет эту позицию; он любит врагов, которых съедает, и не ест тех, кого по какой-то причине не может любить[2].

---

[1] [См. описание этого положения вещей в работе Фрейда, посвященной нарцизму (1914*c*). *Studienausgabe*, т. 3, с. 54–56. См. Также ниже, с. 157 и примечание.]

[2] См. «Три очерка по теории сексуальности» (1905*d*) [*Studienausgabe*, т. 5, с. 103] и Abraham (1916).

Позднее судьбу этой идентификации с отцом легко потерять из виду. Может случиться так, что эдипов комплекс претерпевает инверсию, в результате чего при женственной установке объектом выбирается отец, от которого ждут удовлетворения своих непосредственных сексуальных влечений, и в таком случае идентификация с отцом становится предтечей объектной связи с отцом. То же самое — с соответствующими заменами — относится и к маленькой дочери[1].

Отличие такой идентификации с отцом от выбора отца как объекта легко выразить формулой. В первом случае отец является тем, чем хотят *быть*, во втором случае — тем, чем хотят *обладать*. Стало быть, отличие состоит в том, к кому относится эта связь — к субъекту или к объекту Я. Поэтому первая связь возможна уже до всякого выбора сексуального объекта. Гораздо сложнее наглядно представить это различие метапсихологически. Можно только заметить, что идентификация стремится к тому, чтобы сформировать собственное Я так же, как Я другого человека, взятого за «образец».

Из более запутанной взаимосвязи мы выделяем идентификацию при невротическом симптомообразовании. Маленькая девочка, которую мы здесь хотим взять в качестве примера, приобретает тот же болезненный симптом, что и ее мать, скажем, тот же самый мучительный кашель. Это может происходить различными путями. Это является либо идентификацией с ней вследствие эдипова комплекса, означающая враждебное желание занять место матери, и этот симптом выражает объектную любовь к отцу; он реализует замену матери под влиянием чувства вины: «Ты хотела быть матерью, теперь ты стала ею, по крайней мере в страдании». Таков в данном случае полный механизм образования истерического симптома. Или же симптом точно такой, как симптом у любимого человека (как, например, Дора из «Фрагмента анализа одного случая истерии» имитировала кашель отца[2]); тогда мы можем описать положение вещей только так, что *идентификация заняла место выбора объекта, а выбор объекта регрессировал к идентификации*. Мы слышали, что идентификация — это самая ранняя и самая первая форма эмоциональной связи; в условиях симптомообразования, то есть вытеснения, и при господстве механизмов бессо-

---

[1] [«Полную», а также «позитивную» и «негативную» формы проявления эдипова комплекса Фрейд обсуждает в главе III работы «Я и Оно» (1923*b*), *Studienausgabe*, т. 3, с. 299–301.]

[2] [Freud (1905*a*), *Studienausgabe*, т. 6, с. 151–152.]

знательного часто бывает так, что выбор объекта снова становится идентификацией, стало быть, Я перенимает свойства объекта. Примечательно, что при этих идентификациях Я копирует то нелюбимого, то любимого человека. Нам должно также броситься в глаза, что в обоих случаях идентификация является частичной, в высшей степени ограниченной, заимствуется только одна-единственная черта человека-объекта.

Третьим, особенно часто встречающимся и важным случаем симптомообразования является то, что идентификация совершенно не учитывает объектное отношение к копируемому лицу. Когда, например, девушка, живущая в пансионате, получает письмо от тайного возлюбленного, которое пробуждает у нее ревность и на которое она реагирует истерическим припадком, некоторые из ее подруг, знающие об этом, перенимают этот припадок, как мы говорим, путем психического заражения. Механизм, который здесь действует, — это механизм идентификации на основе желания или возможности поместить себя в такое же положение. Другим тоже хочется иметь тайную любовную связь, и они принимают под влиянием сознания вины также и связанное с нею страдание. Было бы неправильно утверждать, что они перенимают симптом из сочувствия. Напротив, сочувствие возникает вследствие идентификации, и доказательство этого заключается в том, что подобная инфекция или имитация возникает также в условиях, когда можно предположить еще меньшую предшествовавшую симпатию между двумя людьми, чем та, что обычно бывает среди подруг по пансионату. Одно Я почувствовало в другом важную аналогию в одном пункте, в нашем примере — в одинаковой эмоциональной готовности; вслед за эти создается идентификация в этом пункте, и под влиянием патогенной ситуации эта идентификация смещается на симптом, который был продуцирован Я. Таким образом, идентификация через симптом становится признаком общности обоих Я, которая должна оставаться вытесненной.

Сведения, полученные нами из этих трех источников, мы можем свести к тому, что, во-первых, идентификация является первоначальной формой эмоциональной связи с объектом, во-вторых, она становится регрессивным путем так сказать, благодаря интроекции объекта в Я, заменой либидинозной связи с объектом, и, в-третьих, она может возникнуть при каждой вновь воспринятой общности с человеком, не являющимся объектом сексуальных влечений. Чем значительнее эта общность, тем успешнее должна быть эта частичная идентификация, и, таким образом, она должна соответствовать возникновению новой связи.

Мы уже догадываемся, что взаимная связь массовых индивидов по своей природе представляет собой одну из таких идентификаций, возникающих благодаря важной аффективной общности, и можем предположить, что эта общность заключается в характере связи с вождем. Другая догадка может нам подсказать, что мы далеки от того, чтобы исчерпать проблему идентификации, что мы имеем дело с процессом, который психология называет «вчувствованием» и который больше всего задействован в понимании нами чуждости Я у других людей. Но мы хотим ограничиться здесь ближайшими аффективными последствиями идентификации, а также оставить в стороне ее значение для нашей интеллектуальной жизни.

Психоаналитическое исследование, которое иногда обращалось уже и к более трудным проблемам психозов, смогло показать нам идентификацию также и в некоторых других случаях, которые не сразу доступны нашему пониманию. Два таких случая я подробно разберу в качестве материала для наших последующих рассуждений.

В целом ряде случаев мужская гомосексуальность имеет следующее происхождение[1]: молодой человек чрезвычайно долго и интенсивно был фиксирован на своей матери в значении эдипова комплекса. Наконец, после завершения пубертата наступает пора заменить мать на другой сексуальный объект. И тут происходит внезапная перемена: юноша не покидает свою мать, а с нею идентифицируется, он в нее превращается и теперь ищет объекты, которые могут ему заменить его Я, которых он сможет любить и оберегать так, как это дело с ним его мать. Этот процесс встречается часто, его можно подтвердить множеством примеров, и, разумеется, он совершенно не связан с какими бы то ни было предположениями, которые делаются относительно органических движущих сил и мотивов этой внезапной метаморфозы. В этой идентификации обращает на себя внимание ее обширность; она изменяет Я в крайне важной части, в сексуальном характере, по образцу прежнего объекта. При этом от самого объекта человек отказывает; полностью или только в том смысле, что он сохраняется в бессознательном, — этот вопрос не является здесь предметом нашего обсуждения. Идентификация

---

[1] [См. главу III очерка Фрейда о Леонардо (1910*c*). По поводу других механизмов возникновения гомосексуальности см. работу, посвященную женской гомосексуальности (1920*a*), *Studienausgabe*, т. 7, с. 267–269, а также статью «О некоторых невротических механизмах при ревности, паранойе и гомосексуализме» (1922*b*), там же, с. 227–228.]

с отвергнутым или утраченным объектом с целью его замены, интроекция этого объекта в Я, разумеется, уже не является для нас чем-то новым. Такой процесс можно иногда непосредственно наблюдать у маленького ребенка. Недавно в «Международном журнале психоанализа» было опубликовано такое наблюдение: ребенок, чувствовавший себя несчастным из-за потери котенка, бойко заявил, что он теперь сам котенок; соответственно этому он стал ползать на четвереньках, не хотел есть за столом и т. д.[1]

Другой пример такой интроекции объекта дал нам анализ меланхолии, нарушения, к числу самых явных поводов к которому относят реальную или аффективную утрату любимого объекта. Главной особенностью этих случаев является жестокое самоунижение Я вместе с беспощадной самокритикой и горькими самообвинениями. Анализы показали, что эта оценка и эти упреки, в сущности, относятся к объекту и являются местью ему со стороны Я. Тень объекта упала на Я, — так было сказано мной в другом месте[2]. Интроекция объекта проявляется здесь с несомненной отчетливостью.

Однако эти меланхолии демонстрируют нам и нечто иное, что может быть важным для наших последующих рассуждений. Они показывают нам Я разделенным, распавшимся на две части, одна из которых свирепствует против другой. Эта другая часть изменена вследствие интроекции, она включает в.себя утраченный объект. Но и та часть, которая ведет себя так жестоко, не является для нас незнакомой. Она включает совесть, критическую инстанцию в Я, которая и в обычные времена критически противопоставляла себя Я, разве что никогда не делала этого так безжалостно и несправедливо. Мы уже раньше имели повод сделать предположение («Нарцизм», «Печаль и меланхолия»[3]), что в нашем Я развивается такая инстанция, которая может отделиться от остального Я и вступить с ним в конфликт. Мы назвали ее «Я-идеал» и приписали ей функции самонаблюдения, моральной совести, цензуры сновидения и главную роль в вытеснении. Мы сказали, что она является наследницей первоначального нарцизма, в котором детское Я удовлетворяло само себя. Постепенно из влияний окружения она восприняла требования, которые та предъявляет Я и которые Я не всегда может выполнить, и поэтому человек, если он не может быть сам доволен своим Я, все же имеет возможность находить свое удовлетворение

---

[1] Markuszewicz (1920).

[2] «Печаль и меланхолия» (1917*e*) [*Studienausgabe*, т. 3, с. 203].

[3] [(1914*c*), там же, т. 3, с. 60–64, и (1917*e*), там же, с. 201 и далее.]

в отмежевавшемся от Я Я-идеале. Далее мы установили, что в бреде наблюдения становится очевидным распад этой инстанции, и при этом выявляется ее происхождение из влияния авторитетов, прежде всего родителей[1]. Но мы не забыли указать, что степень отдаления этого Я-идеала от актуального Я у отдельного индивида очень варьируется и что у многих эта дифференциация внутри Я не простирается дальше, чем у ребенка.

Но прежде чем мы сможем использовать этот материал для понимания либидинозной организации массы, мы должны принять во внимание другие взаимоотношения между объектом и Я[2].

---

[1] «О введении понятия "нарцизм"» [(1914c), *Studienausgabe*, т. 3, с. 62–64].

[2] Мы очень хорошо знаем, что этими примерами, заимствованными из патологии, мы не исчерпали сущности идентификации и тем самым отчасти оставили незатронутой загадку массового образования. Здесь следовало бы предпринять гораздо более основательный и обстоятельный психологический анализ. От идентификации путь ведет через подражание к вчувствованию, то есть к пониманию механизма, благодаря которому для нас вообще становится возможной оценка душевной жизни другого человека. Также и в проявлениях существующей идентификации еще многое надо прояснить. Помимо прочего, ее следствием является то, что человек ограничивает свою агрессию по отношению к тому, с кем он себя идентифицирует; он щадит его и оказывает ему помощь. Изучение таких идентификаций, которые, к примеру, лежат в основе кланового общества, позволило Робертсону Смиту прийти к поразительному результату, что они покоятся на признании общей субстанции («Родство и брак», 1885) и поэтому могут создаваться благодаря совместно совершаемой трапезе. Эта черта позволяет связать такую идентификацию со сконструированной мною в «Тотем и табу» древней историей человеческой семьи.

VIII
ВЛЮБЛЕННОСТЬ И ГИПНОЗ

Даже в своих причудах словоупотребление остается верным какой-либо действительности. Хотя «любовью» в нем называются очень разные эмоциональные отношения, которые также и мы теоретически объединяем словом «любовь», но потом в нем опять возникает сомнение, является ли эта любовь настоящей, подлинной, истинной, и указывается на целую градацию возможностей в рамках феноменов любви. Нам также будет нетрудно выявить путем наблюдения.

В ряде случаев влюбленность — это не что иное, как объектный катексис со стороны сексуальных влечений с целью непосредственного сексуального удовлетворения, который с достижением этой цели угасает; это то, что называют вульгарной, чувственной любовью. Но, как известно, либидинозная ситуация редко бывает такой простой. Уверенность, с которой можно было рассчитывать на новое пробуждение только что угасшей потребности, должна, наверное, быть ближайшим мотивом к тому, чтобы катектировать сексуальный объект в течение долгого времени, «любить» его также в промежутки времени, свободные от вожделения.

Из весьма удивительной истории развития любовной жизни человека добавляется другой момент. В первой фазе, завершающейся, как правило, уже к пяти годам, ребенок находит в одном из родителей первый объект любви, на котором объединяются все его требующие удовлетворения сексуальные влечения. Наступающее затем вытеснение вынуждает отказ от большинства этих детских сексуальных целей и оставляет после себя глубокое изменение отношения к родителям. Ребенок и дальше остается связан с родителями, но влечениями, которые следует назвать «заторможенными по отношению к цели». Чувства, которые он отныне испытывает к этим любимым людям, называются «нежными». Известно, что в бессознательном сохраняются более или менее интенсивные прежние «чувственные» стремления, а потому первоначальный полноводный поток в известном смысле продолжает существовать и дальше[1].

С наступлением пубертата, как известно, появляются новые, весьма интенсивные стремления, направленные на непосредственные сек-

[1] См. «Теория сексуальности» (1905*d*) [*Studienausgabe*, т. 5, с. 105–106].

суальные цели. В неблагоприятных случаях они в виде чувственного потока остаются отделены от устойчивых»нежных» эмоциональных направлений. Тогда мы имеем перед собой картину, обе стороны которой так охотно идеализируются известными литературными направлениями. Мужчина проявляет романтические наклонности в отношении глубокоуважаемых женщин, которые, однако, не побуждают его к любовному общению, и он обнаруживает потенцию только с другими женщинами, которых не «любит», не уважает или даже презирает[1]. Между тем подрастающему юноше чаще удается известная степень синтеза платонической, небесной любви и любви земной, чувственной, и его отношение к сексуальному объекту характеризуется взаимодействием незаторможенных влечений и влечений, заторможенных по отношению к цели. По вкладу целезаторможенных нежных влечений можно судить о силе влюбленности в противоположность чисто чувственному вожделению.

В рамках этой влюбленности нам с самого начала бросается в глаза феномен сексуальной переоценки, тот факт, что любимый объект пользуется известной свободой от критики, что все его качества оцениваются выше, чем качества нелюбимых людей или его самого в то время, когда его не любили. При более или менее действенном подавлении или оттеснении на задний план чувственных стремлений возникает иллюзия, что за его душевные достоинства объект любят также и чувственно, тогда как на самом деле, возможно, наоборот, как раз чувственное удовлетворение и наделило его этими достоинствами.

Стремлением, которое здесь искажает суждение, является *идеализация*. Тем самым, однако, нам облегчается ориентировка; мы видим, что с объектом обращаются так, как с собственным Я, что, стало быть, при влюбленности бóльшая часть нарциссического либидо изливается на объект[2]. В некоторых формах любовного выбора становится даже очевидным, что объект служит тому, чтобы заменить свой собственный недостижимый Я-идеал. Его любят за совершенства, к которым человек стремился для собственного Я и которые ему хочется теперь приобрести этим окольным путем для удовлетворения своего нарцизма.

Если сексуальная переоценка и влюбленность еще более возрастают, то толкование этой картины становится еще более очевидным. Стремления, требующие непосредственного сексуального удов-

---

[1] «О самом обычном унижении любовной жизни» (1912*d*).

[2] [Ср. пассаж в работе Фрейда, посвященной нарцизму (1914*c*), в разделе III, *Studienausgabe*, т. 3, с. 64–65.]

летворения, теперь могут быть полностью оттеснены, как это, к примеру, обычно бывает при мечтательной любви юноши; Я становится все более непритязательным, скромным, объект — все более замечательным, ценным; в конце концов он овладевает общим себялюбием Я, а потому самопожертвование этого Я становится естественным следствием. Объект, так сказать, истощил Я. Черты покорности, ограничение нарцизма, причинение себе вреда имеют место во всех случаях влюбленности; в крайнем случае они только усиливаются и вследствие отступления на задний план чувственных притязаний остаются единственно господствующими.

Особенно легко это происходит в случае несчастной, недостижимой любви, поскольку всякий раз при сексуальном удовлетворении сексуальная переоценка снижается. Одновременно с этой «преданностью» Я объекту, которая уже ничем не отличается от сублимированной преданности абстрактной идее, полностью перестают выполняться функции, отведенные Я-идеалу. Критика, осуществляемая этой инстанцией, умолкает; все, что делает и чего требует объект, является правильным и безупречным. Во всем, что делается во благо объекта, совесть не находит для себя применения; в любовном ослеплении человек, не раскаиваясь, становится преступником. Всю ситуацию без остатка можно охватить формулой: *объект занял место Я-идеала*.

Теперь легко описать отличие идентификации от влюбленности в ее высших проявлениях, которые называют ослеплением, любовной подчиненностью[1]. В первом случае Я обогатилось свойствами объекта, «интроецировало» его, по выражению Ференци [1909]; во втором случае оно обеднело, уступило себя объекту, поставило его на место своей важнейшей составной части. Между тем при ближайшем рассмотрении можно заметить, что подобное изображение ложно указывает на противоречия, которые не существуют. С экономической точки зрения речь не идет об обеднении или обогащении; также и крайнюю влюбленность можно описать так, что Я интроецировало объект. Возможно, другое разграничение скорее ухватит существенное. В случае идентификации объект либо утрачен, либо отвергнут; затем он снова воссоздается в Я, причем частично изменяется по образцу утраченного объекта. В другом же случае объект сохраняется и как таковой гиперкатектируется со стороны и за счет Я. Но и против этого возникает сомнение. Разве установлено, что идентификация предполагает отказ от объектного катексиса, разве не может быть

[1] [«Подчиненность» в любви обсуждается Фрейдом в работе «Табу девственности» (1918*a*), *Studienausgabe*, т. 5, с. 213–214.]

идентификации при сохраненном объекте? И, прежде чем пуститься в обсуждение этого щекотливого вопроса, у нас уже может забрезжить мысль, что сущность этого положения вещей включает в себя другую альтернативу, а именно: *на чье место становится объект — на место Я или на место Я-идеала*.

От влюбленности, очевидно, недалеко до гипноза. Соответствие того и другого очевидно; то же смиренное подчинение, уступчивость, отсутствие критики в отношении гипнотизера, что и в отношении объекта любви. То же отсутствие личной инициативы; нет сомнения в том, что гипнотизер занял место Я-идеала. При гипнозе все соотношения являются лишь более отчетливыми и интенсивными, и поэтому было бы целесообразнее объяснять влюбленность через гипноз, а не наоборот. Гипнотизер представляет собой единственный объект; помимо него, никто другой не принимается во внимание. Тот факт, что Я словно во сне переживает все, что он требует и утверждает, напоминает нам, что среди функций Я-идеала мы упустили осуществление проверки реальности[1]. Неудивительно, что Я считает восприятие реальным, если психическая инстанция, которая поручена задача проверки реальности, за эту реальность вступается. Полное отсутствие стремлений с незаторможенными сексуальными целями во многом содействует крайней чистоте проявлений. Гипнотическое отношение представляет собой неограниченное отречение от себя влюбленного человека при исключении сексуального удовлетворения, тогда как при влюбленности оно лишь на время откладывается и остается на заднем плане как более поздняя целевая возможность.

Но, с другой стороны, мы можем также сказать, что гипнотическое отношение представляет собой — если позволительно такое выражение — массовое образование из двух людей. Гипноз не является хорошим объектом для сравнения с массовым образованием, поскольку, скорее, он идентичен ему. Из сложной структуры массы он изолирует один элемент — отношение массового индивида к вождю. Этим ограничением численности гипноз отличается от массового образования, а отсутствием непосредственно сексуальных стремлений — от влюбленности. Тем самым он находится посредине между обоими.

Любопытно увидеть, что именно целезаторможенные сексуальные стремления создают столь прочные связи между людьми. Но

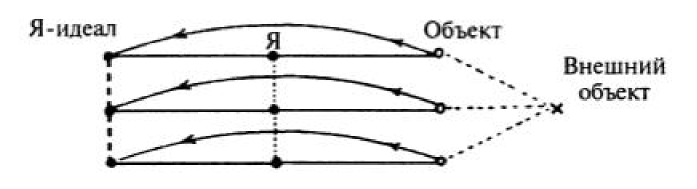
---

[1] См. «Метапсихологическое дополнение к теории сновидения» (1917*d*). *[Дополнение, сделанное в 1923 году:]* Между тем кажется допустимым сомнение в правомерности этого разделения, требующее подробного обсуждения. [См. примечание в работе «Я и Оно» (1923*b*), *Studienausgabe*, т. 3, с. 296, прим. 2, в котором функцию проверки реальности Фрейд в конечном счете приписывает Я.]

это легко понять из того факта, что они неспособны к полному удовлетворению, тогда как незаторможенные сексуальные стремления каждый раз при достижении сексуальной цели чрезвычайно ослабевают. Чувственной любви уготовано угасать при удовлетворении; чтобы суметь сохраниться, она с самого начала должна быть разбавлена чисто нежными, то есть целезаторможенными компонентами или претерпеть подобную трансформацию.

Гипноз легко разрешил бы нам загадку либидинозной конституции, если бы сам не содержал черт, которые не поддаются предыдущему рациональному объяснению, таких, как влюбленность при исключении непосредственно сексуальных стремлений. В нем еще многое следует признать непонятным, мистическим. Он содержит примесь парализованности, вытекающей из отношения могущественного человека к слабому, беспомощному, что в чем-то сродни с гипнозом, порожденным испугом, у животных. То, как он вызывается, его отношение к сну непонятны, а загадочный выбор пригодных для гипноза людей, в то время как другие ему совершенно не поддаются, указывает на еще один неизвестный момент, который в нем осуществляется и, возможно, как раз и обеспечивает чистоту либидинозных установок. Заслуживает внимания также и то, что моральная совесть загипнотизированного человека нередко оказывает сопротивление даже при полной суггестивной покорности в остальном. Но это может быть обусловлено тем, что при гипнозе в том виде, как он чаще всего производится, может сохраняться знание о том, что это всего лишь игра, ненастоящее воспроизведение другой, гораздо более важной жизненной ситуации.

Однако предыдущими рассуждениями мы полностью подготовлены к тому, чтобы представить формулу либидинозной конституции массы. Во всяком случае такой массы, какую мы до сих пор рассматривали, которая, стало быть, имеет вождя и не могла благодаря слишком большой «организованности» вторично приобрести качеств индивида. *Такая первичная масса представляет собой множество индивидов, поставивших один и тот же объект на место своего Я-идеала и вследствие этого идентифицировавшихся друг с другом в своем Я.* Это отношение можно изобразить графически:



IX
СТАДНОЕ ВЛЕЧЕНИЕ

Мы лишь короткое время порадуемся иллюзии, что с помощью этой формулы решили загадку массы. Вскоре нас должно обеспокоить напоминание, что, в сущности, мы сослались на загадку гипноза, в которой еще многое осталось неразрешенным. И тут новое возражение указывает нам дальнейший путь.

Мы вправе сказать себе, что обширных аффективных связей, которые мы выявляем в массе, вполне достаточно для того, чтобы объяснить некоторые из ее особенностей — недостаток самостоятельности и инициативы у отдельного человека, однородность его реакций с реакциями всех остальных, его понижение, так сказать, до уровня массового индивида. Но масса, если мы будем ее рассматривать как единое целое, обнаруживает нечто большее; признаки ослабления интеллектуальной деятельности, аффективной несдержанности, неспособность проявлять умеренность и неспособность отсрочке действий, склонность переходить все границы дозволенного в проявлении чувств и склонность к их полному отводу в действии — все это и многое подобное, что так впечатляюще изображено Ле Боном, в результате дает несомненную картину регрессии душевной деятельности на более раннюю ступень, которая не вызывает у нас удивления, когда мы обнаруживаем ее у дикарей и детей. Такая регрессия особенно характерна для обычной массы, тогда как у высокоорганизованных, искусственных масс она, как мы слышали, может быть в значительной степени сдержана.

Таким образом у нас создается впечатление, что мы имеем дело с состоянием, в котором отдельное эмоциональное побуждение и личный интеллектуальный акт индивида слишком слабы, чтобы проявиться самостоятельно, и должны непременно дожидаться подкрепления в виде однородного повторения со стороны других людей. Вспомним о том, сколько этих феноменов зависимости относится к нормальной конституции человеческого общества, как мало в нем можно найти оригинальности и личного мужества, насколько каждый отдельный человек находится во власти установок массовой души, которые дают о себе знать в расовых особенностях, сословных пред-

рассудках, общественном мнении и тому подобном. Загадка суггестивного влияния для нас усложняется, если признать, что такое влияние оказывает не только вождь, но и каждый отдельный человек на другого, и мы делаем себе упрек в том, что односторонне выпятили отношение к вождю и неподобающим образом отодвинули на второй план другой фактор — фактор взаимного внушения.

Призвав таким образом к скромности, мы будем склонны прислушаться к другому голосу, который сулит нам дать объяснение на более простых основаниях. Я заимствую его из толковой книги В. Троттера о стадном влечении (1916), по поводу которой я лишь сожалею, что она не сумела полностью избежать антипатий, вызванных последней великой войной.

Троттер выводит описанные душевные феномены массы из стадного инстинкта *(«gregariousness»)*, который у человека, как и у других видов животных, является врожденным. В биологическом отношении эта стадность представляет собой аналогию и, так сказать, продолжение многоклеточности; с точки зрения теории либидо она является дальнейшим выражением проистекающей из либидо склонности всех однородных живых существ объединяться в более крупные единицы[1]. Отдельный человек ощущает себя неполным *(«incomplete»)*, когда остается один. Уже страх маленького ребенка является выражением этого стадного инстинкта. Противоречие стаду равносильно отделению от него и поэтому под влиянием страха избегается. Стадо же отвергает все новое, непривычное. Стадный инстинкт представляет собой нечто первичное, далее неразложимое *(«which cannot be split up»)*.

Троттер приводит ряд влечений (или инстинктов), которые, по его предположению, являются первичными: влечение к самосохранению, к принятию пищи, половое и стадное влечение. Последнее часто оказывается в ситуации противопоставления себя другим влечениям. Сознание вины и чувство долга являются характерными особенностями *«gregarious animal»*. От стадного инстинкта, по мнению Троттера, происходят также вытесняющие силы, которые психоанализ выявил в Я, и, следовательно, равным образом сопротивление, на которое наталкивается врач во время психоаналитического лечения. Своим значением язык обязан своей пригодности для взаимного понимания в стаде, на нем большей частью основывается идентификация отдельных людей друг с другом.

---

[1] См. мою статью «По ту сторону принципа удовольствия» (1920*g*) [*Studienausgabe*, т. 3, с. 259].

Если Ле Бон уделял основное внимание характерным недолговечным массовым образованиям, а Макдугалл — стабильным сообществам, то Троттер поместил в центр своих интересов самые распространенные союзы, в которых живет этот ζῷον πολιτικόν[1], и дал им психологическое обоснование. Троттеру не требовалось нужно искать происхождение стадного влечения, поскольку он называет его первичным и далее не разложимым. Его замечание, что Борис Сидис выводит стадное влечение из внушаемости, к счастью, для него излишне; это представляет собой объяснение по известному, неудовлетворительному шаблону, и если перевернуть этот тезис, то есть сказать, что внушаемость является потомком стадного влечения, то это положение кажется мне гораздо более убедительным.

Но против такого подхода Троттера с еще большим правом, чем против других, можно возразить, что в нем обращается слишком мало внимания на роль вождя в массе, тогда как мы склоняемся к противоположному мнению, что сущность массы нельзя понять, если пренебречь ролью вождя. Стадный инстинкт вообще не оставляет места вождю, тот лишь случайно добавляется к стаду, и с этим связано то, что от этого влечения не ведет путь к потребности в боге; стаду недостает пастуха. Но, кроме того, подход Троттера можно опровергнуть психологически, то есть можно по меньшей мере доказать вероятность того, что стадное влечение не является неразложимым, первичным в таком же смысле, как влечение к самосохранению и половое влечение.

Разумеется, онтогенез стадного влечения проследить нелегко. Тревога маленького ребенка, когда он остается один, которую Троттер расценивает уже как проявление влечения, скорее требует иного истолкования. Она относится к матери, впоследствии к другим хорошо знакомым людям и является выражением неисполненного желания, с которым ребенок ничего не может поделать, кроме как превратить его в тревогу[2]. Тревога оставшегося в одиночестве маленького ребенка не исчезает также при виде любого человека «из стада»; напротив, приближение такого «чужака» как раз и вызывает ее. Далее, у ребенка долгое время не отмечается никакого стадного инстинкта или массового чувства. Оно впервые возникает в детской комнате, где много детей, из отношения детей к родителям, а именно как реакция на первоначальную зависть, с которой старший ре-

---

[1] [«Политическое животное» (Аристотель, «Политика», 1252*b*).]

[2] См. «Лекции по введению в психоанализ» (1916-1917), лекция XXV, посвященная проблеме тревоги.

бенок воспринимает младшего. Разумеется, старшему ребенку хочется ревниво оттеснить пришедшего следом, отдалить его от родителей и лишить всех его прав, но ввиду того, что и этого ребенка — как и всех последующих — родители точно так же любят, и вследствие невозможности сохранить свою враждебную установку без вреда для себя он вынужден идентифицироваться с другими детьми, и в ватаге детей создается чувство массы или общности, которое потом получает в школе свое дальнейшее развитие. Первое требование этого реактивного образования — требование справедливости, одинакового обращения со всеми. Известно, как громко и настойчиво это требование выражается в школе. Если самому нельзя быть любимчиком, то пусть уж тогда не будут предпочитать и никого другого. Это изменение и замену ревности массовым чувством в детской комнате и школьном классе можно было бы счесть неправдоподобным, если бы такой же процесс не наблюдался позднее снова при других обстоятельствах. Вспомним о толпе восторженно влюбленных женщин и девушек, обступающих певца или пианиста после его концерта. Несомненно, каждая из них проявляла бы к другим ревность, но ввиду их многочисленности и с этим связанной невозможности достичь цели своей влюбленности они от этого отказываются и вместо того, чтобы вцепиться друг другу в волосы, ведут себя как единая масса, преклоняются перед виновником торжества в совместных действиях и благоговеющая перед тем, кого они чествуют, проявляя это сообща; были бы рады поделиться его локоном. Первоначально соперницы, они могут друг с другом идентифицироваться благодаря одинаковой любви к одному и тому же объекту. Если ситуация, относящаяся к влечению, как это обычно бывает, может иметь различные исходы, то мы не удивимся тому, что получается тот исход, с которым связана возможность известного удовлетворения, тогда как другой исход, даже более естественный, не имеет места, поскольку реальные условия в достижении этой цели отказывают.

То, что в дальнейшем проявляется в обществе как дух товарищества, *esprit de corps*[1] и т. д., не отрицает своего происхождения из первоначальной зависти. Никто не должен выделяться, каждый должен быть таким, как все, и иметь то же самое, что и все. Социальная справедливость означает, что человек сам отказывается от многого, чтобы и другие тоже от этого отказались, или — что то же самое — не

---

[2] [Корпоративный дух (фр.). — *Примечание переводчика*].

могли этого требовать. Такое требование равенства является первоосновой социальной совести и чувства долга. Неожиданным образом оно обнаруживается в страхе заражения у сифилитиков, который мы сумели понять благодаря психоанализу. Страх этих бедолаг соответствует их бурному протесту против бессознательного желания распространить свою инфекцию на других. Ибо почему они одни должны быть инфицированы и лишены столь многого, а другие — нет? Также и прекрасный исторический анекдот о Соломоновом решении имеет это же ядро. Если у одной женщины умер ребенок, то пусть и другой тоже не будет живого ребенка. По этому желанию узнают пострадавшую.

Таким образом, социальное чувство покоится на изменении чувства, бывшего когда-то враждебным, в позитивно окрашенную связь, носящую характер идентификации. Насколько в настоящее время мы можем проследить ход событий, по-видимому, это изменение осуществляется под влиянием общей нежной привязанности к человеку, находящемуся вне массы. Наш анализ идентификации нам самим не кажется исчерпывающим, но для наших нынешних целей будет достаточно, если мы вернемся к одной черте — к требованию последовательного соблюдения равенства. При обсуждении двух искусственных масс, церкви и армии, мы уже слышали, что их предпосылкой является одинаковая любовь ко всем одного человека, вождя. Но не забудем, что требование равенства, которое выдвигает масса, относится лишь к индивидам, но не к вождю. Все отдельные люди должны быть равны друг другу, но все они хотят подчиняться одному. Множество равных, которые могут идентифицироваться друг с другом, и один единственный, который их всех превосходит, — вот ситуация, которую мы находим реализованной в жизнеспособной массе. Осмелимся поэтому скорректировать высказывание Троттера, что человек — *животное стадное* [Herdentier]; скорее он — *животное орды* [Hordentier], отдельная особь в орде, возглавляемой вожаком.

X
МАССА И ПЕРВОБЫТНАЯ ОРДА

В 1912 году я принял предположение Ч. Дарвина, что первоначальной формой человеческого общества была орда, в которой безраздельно господствовал сильный самец. Я попытался показать, что судьба этой орды оставила неизгладимые следы в человеческой истории, в частности, что развитие тотемизма, включающего в себя истоки религии, нравственности и социального разделения, связано с насильственным убийством вожака и преобразованием отцовской орды в братство[1]. Правда, это всего лишь гипотеза, как и многие другие, с помощью которых исследователи доисторического времени пытаются осветить темноту глубочайшей древности — *«just-so story»*, как ее остроумно назвал один дружелюбный английский критик[2], но я думаю, что этой гипотезе должно быть лестно, если она оказывается пригодной привнести связность и понимание во все новые области.

Человеческие массы опять-таки демонстрируют нам знакомую картину сверхсильного индивида среди толпы равных сотоварищей — картины, которая содержится и в нашем представлении о первобытной орде. Психология этой массы, какой мы ее знаем из часто упоминавшихся описаний (исчезновение сознательной отдельной личности, ориентация мыслей и чувств в одинаковых направлениях, преобладание аффективности и бессознательных психических проявлений, тенденция к незамедлительному осуществлению возникающих намерений), соответствует состоянию регрессии к примитивной душевной деятельности, которую хочется отнести именно к первобытной орде[3].

---

[1] «Тотем и табу» (1912–1913) [статья IV, см. ниже, с. 387 и далее].

[2] [Только в первом издании здесь указано имя «Крегер» (вместо «Кребер»), что, видимо, является опечаткой. Кребер — известный американский антрополог, обсуждавший книгу Фрейда. Однако сравнение с «just-so story» ему не принадлежит; оно встречается у одного английского этнолога Р. Р. Маретта при обсуждении им (1920) книги «Тотем и табу». Намек относится к книге Редьярда Киплинга с забавными историями об эволюции, сочиненными для детей.]

[3] К первобытной орде должно в первую очередь относиться все то, что мы раньше описывали, в целом характеризуя людей. Воля отдельного человека была

Таким образом, масса представляется нам возрожденной первобытной ордой. Подобно тому, как в каждом индивиде виртуально содержится первобытный человек, так и из любых людских толп можно снова создать первобытную орду; насколько массовое образование обычно властвует над людьми, мы в ней распознаем дальнейшее существование первобытной орды. Мы должны заключить, что психология массы представляет собой самую древнюю психологию человека; все, что мы, пренебрегая всеми остатками массы, обособили в качестве индивидуальной психологии, выделилось лишь позднее, постепенно и, так сказать, по-прежнему лишь частично из давней психологии масс. Мы еще отважимся на попытку указать исходный пункт этого развития. [Ср. с. 126 и далее.]

Ближайшее рассуждение нам показывает, в каком пункте это утверждение нуждается в исправлении. Индивидуальная психология должна быть, скорее, такой же древней, как и психология масс, ибо с самого начала существовали две психологии — психология массовых индивидов и психология отца, вожака, вождя. Отдельные люди были точно так же связаны в массе, как мы видим это сегодня, но отец первобытной орды был свободным. Его интеллектуальные акты были сильными и независимыми также и в обособленности, его воля не нуждалась в подкреплении со стороны других. Мы последовательно предполагаем, что его Я было мало связано либидинозно, он не любил никого, кроме себя, а других любил лишь постольку, поскольку они служили его потребностям. Его Я не отдавало объектам ничего лишнего.

На заре истории человечества он был *сверхчеловеком*, которого Ницше ожидал только от будущего. Еще и сегодня массовые индивиды нуждаются в иллюзии, что все они одинаково и по праву любимы вождем, но сам вождь не любить никого не обязан, он вправе быть по своей натуре властителем, абсолютно нарциссическим, но

слишком слаба, он не решался действовать. Никакие другие импульсы, кроме коллективных, не осуществлялись, существовала только общая воля, но не единичная. Представление не отваживалось вылиться в волевой акт, если оно не подкреплялось восприятием того, что оно распространено повсеместно. Эта слабость представления находит свое объяснение в силе общей для всех эмоциональной связи, к этому же добавляются однородность условий жизни и отсутствие частной собственности, определяющие единообразие психических актов у отдельных людей. Также и отправление естественных нужд, как это можно заметить у детей и солдат, не исключает общности. Единственное серьезное исключение составляет половой акт, при котором третий, как минимум, лишний, в крайнем случае, мучительно ожидают его ухода. О реакции сексуальной потребности (генитального удовлетворения) на стадность см. ниже [с. 130–131].

вместе с тем самоуверенным и самостоятельным. Мы знаем, что любовь ограничивает нарцизм, и мы могли показать, как благодаря такому влиянию она стала культурным фактором.

Праотец орды еще не был бессмертным, каким он стал впоследствии благодаря обожествлению. Когда он умер, его должен был быть заменить кто-то другой; вероятно, его место занял младший сын, который дотоле был массовым индивидом, как и всякий другой. Таким образом, должна иметься возможность преобразовать психологию массы в индивидуальную психологию, должно быть найдено условие, при котором такое преобразование совершается очень легко, подобно тому, как пчелы в случае надобности могут вместо рабочей пчелы сделать из личинки матку. В таком случае здесь можно себе представить только одно: праотец мешал своим сыновьям в удовлетворении их непосредственных сексуальных стремлений; он принуждал их к воздержанию и, как следствие этого, к эмоциональным связям с ним и друг с другом, которые могли возникать из стремлений с заторможенной сексуальной целью. Он их вынуждал, так сказать, к массовой психологии. Его сексуальная ревность и нетерпимость в конечном счете стали причиной массовой психологии[1].

Тому, кто становился его преемником, также предоставлялась возможность сексуального удовлетворения, и вместе с тем выхода из условий массовой психологии. Фиксация либидо на женщине, возможность удовлетворения без отсрочки и без накопления напряжения положили конец значению целезаторможенных сексуальных влечений и позволили повысить нарцизм до такого же уровня. К этому отношению любви и формирования характера мы еще вернемся в дополнении [с. 128 и далее].

Подчеркнем еще раз как нечто особенно поучительное то, в каком отношении к конституции первобытной орды находятся меры — помимо средств принуждения, — благодаря которым искусственная масса удерживается вместе. В случае войска и церкви мы видели, что это достигается посредством мистификации, что все отдельные люди равным и справедливым образом любимы вождем. Но это является прямо-таки идеалистической переработкой условий первобытной орды, в которой все сыновья одинаковым об-

---

[1] Можно также предположить, что изгнанные, разлученные с отцом сыновья от идентификации друг с другом перешли к гомосексуальной объектной любви и, таким образом, получили свободу для убийства отца. [См. «Тотем и табу», ниже, с. 428.]

разом должны были ощущать себя преследуемыми отцом и одинаковым образом его боялись. Уже следующая форма человеческого общества, тотемный клан, имеет предпосылкой это преобразование, на котором построены все социальные обязанности. Несокрушимая сила семьи как естественного массового образования основывается на том, что эта необходимая предпосылка равной любви отца для нее действительно может оказаться верной.

Но от сведения массы к первобытной орде мы ожидаем еще большего. Оно также должно разъяснить нам еще непонятое, таинственное в массе, скрывающееся за загадочными словами «гипноз» и «внушение». И я думаю, что оно сможет это сделать. Вспомним о том, что гипноз содержит в себе нечто непосредственно жуткое; однако характер жуткого указывает на нечто старое и хорошо знакомое, подвергшееся вытеснению[1]. Вспомним о том, как проводят гипноз. Гипнотизер утверждает, что обладает таинственной силой, лишающей субъекта собственной воли, или — что то же самое — субъект считает его таковым. Эта таинственная сила — часто по-прежнему многими называемая животным магнетизмом — должна быть той же самой, что у примитивных народов считается источником табу, той же самой, что исходит от королей и вождей и делает приближение к ним опасным (мана). Гипнотизер хочет обладать этой силой, и как же он ее проявляет? Требуя от человека, чтобы тот смотрел ему прямо в глаза; типичным образом он гипнотизирует своим взглядом. Но именно взгляд вождя опасен и невыносим для примитивного человека, как впоследствии взгляд божества — для смертного. Еще Моисей должен был выступать посредником между своим народом и Иеговой, поскольку народ не вынес бы лика божьего, и когда он возвращается после встречи с богом, его лицо сияет, часть «маны» передалась ему, точно так же как у посредника[2] первобытных людей.

Правда, гипноз можно вызывать и другими способами, что что вводит в заблуждение и дало повод к появлению недостаточно обоснованных физиологических теорий, согласно которым, к примеру, гипноз возникает в результате фиксации на блестящем предмете или прислушивания к монотонному шуму. На самом деле эти приемы служат лишь отвлечению и ограничению сознательного внимания. Ситуация такова, как если бы гипнотизер сказал человеку: «Занимайтесь исключительно моей персоной, остальной мир со-

---

[1] «Жуткое» (1919*h*) [*Studienausgabe*, т. 4, с. 267].

[2] См. «Тотем и табу» [статья II, с. 311 и далее, ниже] и цитированные там источники.

вершенно неинтересен». Разумеется, в техническом отношении было бы нецелесообразно, если бы гипнотизер и в самом деле произнес подобную такую речь; субъект был бы вырван ею из своей бессознательной установки, и это побудило бы его к сознательному сопротивлению. Но в то время как гипнотизер старается не направлять сознательное внимание субъекта на свои намерения, а испытуемый погружается в деятельность, при которой мир должен ему казаться неинтересным, происходит так, что бессознательно он действительно концентрирует все свое внимание на гипнотизере, предается установке рапорта, переноса на гипнотизера. Стало быть, результатом косвенных методов гипнотизирования, равно как и некоторых технических приемов остроты[1], является воспрепятствование определенному распределению душевной энергии, которое могло бы нарушить течение бессознательного процесса, и в конечном счете они ведут к той же цели, что и непосредственное воздействие при помощи фиксации взгляда или пассов[2].

Ференци (1909) правильно догадался, что гипнотизер своей командой заснуть, которая зачастую дается для ввода в гипноз, занимает место родителей. По его мнению, следует различать два вида гипноза — вкрадчиво успокаивающий, который он приписывает материнскому прототипу, и угрожающий, приписываемый отцу. Команда заснуть при гипнозе обозначает не что иное, как требование полностью отвлечь внимание от внешнего мира и сосредоточить его на персоне гипнотизера; субъектом она так и понимается, ибо в этом отвлечении внимания от внешнего мира заключается психологическая характеристика сна, и на нем основано сходство сна с гипнотическим состоянием.

---

[1] [Отвлечение внимания как часть техники остроумия довольно подробно обсуждается в главе V книги Фрейда «Острота и ее отношение к бессознательному» (1905*c*), *Studienausgabe*, т. 4, с. 142–144.]

[2] Ситуация, когда человек бессознательно направлен на гипнотизера, в то время как сознательно он занимается неменяющимися, неинтересными восприятиями, находит эквивалент в том, что происходит в ходе психоаналитического лечения, который заслуживает того, чтобы быть здесь упомянутым. В любом анализе хотя бы однажды случается так, что пациент упрямо утверждает, что сейчас совершенно определенно ему ничего не приходит в голову. Его свободные ассоциации стопорятся, а привычные импульсы привести их в движение цели не достигают. Под давлением, наконец, добиваешься от пациента признания, что он думает о виде из окна врачебного кабинета, о стенном ковре, который он видит перед собой, или о газовом рожке, свисающем с потолка. В таком случае сразу становится ясно, что им овладел перенос, что он поглощен бессознательными мыслями, относящимися к врачу, и после того как ему дано подобное разъяснение, эта заминка сразу же исчезает.

Таким образом, своими методами гипнотизер пробуждает у субъекта часть его архаического наследия, которое проявлялось также в общении с родителями и индивидуально возродилось в отношении к отцу, — представление о сверхсильной и опасной личности, по отношению к которой можно было занять только пассивно-мазохистскую позицию, которая его лишала воли и с которой остаться наедине, «попасться ей на глаза» казалось сомнительным риском. Только так мы можем примерно представить себе отношение отдельного человека из первобытной орды к праотцу. Как мы знаем из других реакций, индивид в той или иной мере сохраняет способность к оживлению столь давних ситуаций. Но понимание, что гипноз — всего лишь игра, обманчивое возрождение тех давних впечатлений, может все-таки сохраниться и создать предпосылку для сопротивления слишком серьезным последствиям гипнотического упразднения воли.

Стало быть, зловещий, принуждающий характер массового образования, обнаруживающийся в его суггестивных явлениях, можно, пожалуй, по праву свести к его происхождению от первобытной орды. Вождь массы — это все еще внушающий страх праотец; масса по-прежнему хочет, чтобы ею правила безграничная сила, она в высшей степени нуждается в авторитете, по выражению Ле Бона, жаждет подчинения. Праотец — это идеал массы, подчиняющий себе Я вместо Я-идеала. Гипноз с полным правом можно назвать массой из двух; внушение остается определить как убеждение, основанное не на восприятии и мыслительной работе, а на эротической связи[1].

[1] Мне кажется, стоит подчеркнуть, что рассуждения в этом разделе побуждают нас вернуться от трактовки гипноза Бернгеймом к наивному, более старому его пониманию. Согласно Бернгейму, все гипнотические феномены следует выводить из далее не объясняющегося момента внушения. Мы приходим к выводу, что внушение — это частное проявление гипнотического состояния, имеющего свое прочное основание в бессознательно сохранившемся предрасположении из древней истории человеческой семьи.

XI
СТУПЕНЬ В Я

Если, памятуя о дополняющих друг друга описаниях авторов психологии масс, окинуть взглядом жизнь современных людей, то перед теми сложностями, которые здесь обнаруживаются, наверное, можно опустить руки и потерять надежду изложить ее систематизированным образом. Каждый отдельный человек является составной частью многих масс, он многосторонне связан с ними посредством идентификации и создал свой Я-идеал по самым разным образцам. Таким образом, каждый человек присутствует во многих массовых душах — своей расы, сословия, религиозной общины, государства и т. д., — и, кроме того, он может подняться до частицы самостоятельности и оригинальности. Эти постоянные и стойкие массовые образования в своих равномерно сохраняющихся воздействиях меньше бросаются в глаза при наблюдении, чем быстро образующиеся, преходящие массы, на основе которых Ле Бон дал блестящую характеристику массовой души, и в этих шумных, эфемерных массах, так сказать, возвышающихся над другими, совершается чудо: то, что мы называли как раз индивидуальным образованием, бесследно, хотя и временно, исчезает.

Мы поняли это чудо так, что индивид отказывается от своего Я-идеала и сменяет его на массовый идеал, воплощенный в вожде. Это чудо — мы вправе добавить, внося поправку — не во всех случаях одинаково велико. Разделение Я и Я-идеала у многих индивидов не зашло достаточно далеко, то и другое пока еще с легкостью совпадают; нередко Я сохраняет свою прежнее нарциссическое самодовольство. Благодаря этим условиям выбор вождя значительно облегчается. Зачастую ему нужно лишь обладать типичными свойствами этих индивидов, выраженными особенно резко и явно, и производить впечатление большей силы и либидинозной свободы, навстречу ему идет потребность в сильном начальнике, она его наделяет высшей властью, на которую он, возможно, раньше и не стал бы претендовать. Затем другие люди, Я-идеал которых не смог бы без поправок воплотиться в его персоне, вовлекаются затем «суггестивно», то есть посредством идентификации.

Мы видим: то, что мы сумели добавить к объяснению либидинозной структуры массы, сводится к разграничению Я и Я-идеала и к ставшей возможной благодаря этому двоякой связи — идентификации и замещении Я-идеала объектом. Предположение о наличии подобной ступени в Я в качестве первого шага в анализе Я постепенно должно найти свое подтверждение в самых разных областях психологии. В своем сочинении «О введении понятия "нарцизм"» (1914c) я подобрал патологический — в первую очередь — материал, который можно было бы использовать в поддержку тезиса о таком разделении. Однако можно ожидать, что его значение окажется еще значительно большим при дальнейшем углублении в психологию психозов. Вспомним о том, что Я становится теперь в положение объекта по отношению к возникшему из него Я-идеалу и что, возможно, все взаимодействия между внешним объектом и совокупным Я, с которыми мы познакомились в учении о неврозах, повторяются снова на этой новой арене внутри Я.

Я хочу проследить здесь лишь одно из всех возможных с этой точки зрения следствий и тем самым продолжить обсуждение проблемы, которую был вынужден оставить неразрешенной в другом месте[1]. Каждая из душевных дифференциаций, которые нам стали известны, представляет новую трудность для психической функции, повышает ее лабильность и может стать отправной точкой выхода функции из строя, то есть заболевания. Стало быть, родившись, мы сделали шаг от абсолютно самодовольного нарцизма к восприятию изменчивого внешнего мира, к началу обретения объектов, и с этим связано то, что мы не способны долго выносить это новое состояние, мы периодически упраздняем его и во сне возвращаемся к прежнему состоянию безмятежности и избегания объектов. При этом, однако, мы следуем указанию внешнего мира, который периодической сменой дня и ночи временно лишает нас большей части действующих на нас раздражителей. Такому ограничению не подлежит второй пример, имеющий большее значение для патологии. В ходе нашего развития мы произвели разделение нашего душевного мира на связное Я и находящееся за его пределами бессознательное вытесненное, и мы знаем, что стабильность этого новоприобретения подвержена постоянным потрясениям. В сновидении и в неврозе то, что было исключено, стучится, требуя доступа, в ворота, охраняемые сопротивлениями,

[1] «Печаль и меланхолия» (1917e) [ср. последний абзац, *Studienausgabe*, т. 3, с. 211–212].

в состоянии же бодрствующего здоровья мы пользуемся особого рода уловками, чтобы временно принять вытесненное в наше Я, обходя сопротивление и получая от этого удовольствие. Остроту и юмор, отчасти также в целом комическое можно рассматривать в этом свете. Каждому знатоку психологии неврозов вспомнятся такие примеры, имеющие не столь большое значение, но я спешу перейти к задуманному применению.

Вполне допустимо, что и отделение Я-идеала от Я не переносится в течение долгого времени и время от времени должно претерпевать обратное развитие. При всех запретах и ограничениях, которым подвергается Я, периодическое нарушение запрета является правилом, о чем, например, свидетельствует институт праздников, которые изначально представляют собой не что иное, как запрещенный законом эксцесс, и именно это освобождение придает им характер веселья[1]. Сатурналии римлян и наш нынешний карнавал совпадают в этой важной черте с празднествами первобытных людей, которые обычно заканчиваются всякого рода распутствами с нарушением священнейших заповедей. Но Я-идеал охватывает сумму всех ограничений, которым Я должно подчиняться, и поэтому изъятие идеала должно было бы быть прекраснейшим праздником для Я, которое снова могло бы быть довольно собой[2].

Когда в Я что-нибудь совпадает с Я-идеалом, всегда возникает ощущение триумфа. Как выражение напряженности между Я и Я-идеалом можно также понимать и чувство вины (и чувство неполноценности).

Как известно, есть люди, общее настроение которых периодически колеблется от чрезмерной подавленности через некоторое среднее состояние до очень хорошего самочувствия, причем эти колебания проявляются с очень разной амплитудой — от едва заметной степени до самой крайней, которые в высшей степени мучительно вмешиваются в жизнь данного человека в форме меланхолии или мании. В типичных случаях этого циклического нарушения настроения внешние поводы, по-видимому, решающей роли не играют; внутренние мотивы у этих больных либо вообще не обнаруживаются, либо он выражены не больше, чем у всех остальных лю-

---

[1] «Тотем и табу» [см. ниже, с. 425].

[2] Троттер выводит вытеснение из стадного влечения. Когда во «Введении понятия "нарцизм"», я сказал: «Образование идеала является условием вытеснения со стороны Я» [(1914*c*), *Studienausgabe*, т. 3, с. 60], — это, скорее, является переводом в другую форму выражения, нежели возражением.

дей. Поэтому нам свойственно рассматривать эти случаи как не психогенные. О других, совершенно аналогичных, случаях циклического нарушения настроения, которые, однако, легко свести к душевным травмам, речь пойдет позднее.

Стало быть, причина этих спонтанных колебаний настроения неизвестна; механизм смены меланхолии манией нам непонятен. Таким образом, речь идет, видимо о больных, к которым могло бы относиться наше предположение, что их Я-идеал временно растворяется в Я после того, как он реагировал особенно строго.

Во избежание неясностей констатируем: на основе нашего анализа Я не подлежит сомнению, что у маниакального больного Я и Я-идеал слиты, а потому в настроении триумфа и самодовольства, не нарушенном самокритикой, человек может наслаждаться отсутствием торможений, опасений и самообвинений. Менее очевидно, но все же весьма вероятно, что страдание меланхолика является выражением сильнейшего разлада между двумя инстанциями Я, при котором чересчур чувствительный идеал беспощадно проявляет свое осуждение Я в бреде самоуничижения. Остается только вопрос, следует ли искать причину этих измененных отношений между Я и Я-идеалом в постулированных выше периодических протестах против новой инстанции или за это ответственны другие обстоятельства.

Переход к мании не является обязательной чертой в клинической картине меланхолической депрессии. Существуют простые, единовременные, а также периодически повторяющиеся меланхолии, которые подобной судьбы никогда не имеют. С другой стороны, существуют меланхолии, при которых этиологическую роль, несомненно, играет повод. Таковы меланхолии, возникающие после потери любимого объекта, будь то из-за его смерти или вследствие обстоятельств, приведших к отходу либидо от объекта. Такая психогенная меланхолия точно так же может перейти в манию, и этот цикл может повториться несколько раз, как и при внешне спонтанной меланхолии. Стало быть, отношения здесь довольно неясны, к тому же до сих пор психоаналитическому исследованию были подвергнуты лишь немногие формы и случаи меланхолии[1]. Пока нам понятны только те случаи, в которых происходил отказ от объекта из-за того, что он оказывался недостойным любви. Затем он снова устанавливается в Я посредством идентификации и строго

---

[1] Ср. Abraham (1912).

осуждается Я-идеалом. Упреки и агрессия в отношении объекта проявляются в виде меланхолического самообвинения[1].

Также и вслед за такой меланхолией может произойти переход в манию, а потому эта возможность представляет собой черту, не зависимую от остальных особенностей картины болезни.

Между тем я не вижу препятствий к тому, чтобы при обоих видах меланхолии — как психогенной, так и спонтанной — учитывать момент периодического протеста Я против Я-идеала. В случае спонтанной меланхолии можно предположить, что Я-идеал склонен к особой строгости, которая затем автоматически влечет за собой его временное упразднение. При психогенной меланхолии Я побуждает к протесту жестокое обращение со стороны его идеала, которому оно подвергается в случае идентификации с отвергнутым объектом[2].

---

[1] Точнее говоря: они скрываются за упреками собственного Я, придают им прочность, вязкость и неопровержимость, которыми отличаются самообвинения меланхоликов.

[2] [Некоторые дальнейшие рассуждения по поводу меланхолии содержатся в главе V работы «Я и Оно» (1923*b*), *Studienausgabe*, т. 3, с. 317 и далее.]

XII
ДОПОЛНЕНИЯ

В ходе исследования, которое тут временно подошло к концу, нам открылись различные боковые пути, которых мы сперва избегали, но на которых нам порой маячило понимание. Кое-что из упущенного мы хотим тут наверстать.

А) Отличие идентификации Я от замены Я-идеала объектом находит интересное объяснение в двух больших искусственных массах, которые мы изучали вначале, — в войске и христианской церкви.

Очевидно, что солдат делает идеалом своего начальника, то есть, собственно говоря, командующего армией, при этом идентифицируется с равными себе и из этой общности Я выводит обязательства товарищеских отношений, чтобы оказывать взаимную помощь и делиться имуществом. Но он смешон, когда хочет идентифицироваться с полководцем. Егерь в «Лагере Валленштейна» [сцена 6] насмехается по этому поводу над вахмистром:

Плюнет он, что ли, иль высморкнет нос, — вы за ним тоже...[1]

Иначе обстоит дело в католической церкви. Каждый христианин любит Христа как свой идеал и чувствует себя связанным идентификацией с другими христианами. Но церковь требует от него большего. Он, кроме того, должен идентифицироваться с Христом и любить других христиан так, как любил их Христос. Таким образом, в обоих случаях церковь требует дополнения либидинозной позиции, возникшей благодаря массовому образованию. Идентификация должна быть добавлена там, где произошел выбор объекта; объектная же любовь — там, где существует идентификация. Эта добавка, несомненно, выходит за пределы конституции массы. Можно быть хорошим христианином и тем не менее быть далеким от мысли поставить себя на место Христа, любить, подобно ему, всех людей. Ведь слабому человеку нет надобности приписывать

[1] [Перевод Л. Мея.]

себе величие духа и силу любви Спасителя. Но это дальнейшее развитие распределения либидо в массе является, вероятно, моментом, основываясь на котором, христианство притязает на обладание высшей нравственностью.

Б) Мы говорили [с. 115], что в духовном развитии человечества можно было бы указать то место, в котором у индивидов произошел переход от массовой психологии к индивидуальной[1].

Для этого нам нужно снова на короткое время вернуться к мифу об отце первобытной орды. В дальнейшем он по праву был возвеличен до мирового творца, ибо породил всех сыновей, составивших первую массу. Он был идеалом для каждого из них в отдельности, его боялись и вместе с тем почитали, что впоследствии создало понятие табу. Однажды это большое число людей собрались вместе, убили его и растерзали. Никто из победившей массы не мог занять его место, а если кто-либо и пытался это сделать, то борьба возобновилась до тех пор, пока им не стало понятно, что все они должны были от отцовского наследия отказаться. Затем они образовали тотемное братство, где все обладали одинаковыми правами и были связаны тотемными запретами, которые хранили память о злодеянии и должны были его искупить. Но недовольство достигнутым осталось и стало источником новых событий. Постепенно люди, объединенные в братскую массу, подошли к воссозданию старого положения на новом уровне, мужчина опять стал главой семьи и отменил привилегию женского господства, установившегося во времена безотцовщины. В качестве компенсации он, должно быть, признал затем материнских божеств, жрецы которых кастрировались для безопасности матери по образцу, данному когда-то отцом первобытной орде; и все же новая семья была лишь тенью старой, отцов было много и каждый из них был ограничен правами другого.

Тогда, должно быть, исполненная тоски нужда подвигла отдельного человека отделиться от массы и поместить себя в роль отца. Тот, кто это сделал, был первым эпическим поэтом; он совершил этот шаг в своей фантазии. Поэт отобразил действительность в соответствии со своим страстным желанием. Он выдумал

---

[1] Далее изложенное находится под влиянием обмена мыслей с Отто Ранком. *[Дополнение, сделанное в 1923 году:]* (См. «Образ дон Жуана», [Rank] 1922). [В связи с этим пассажем см. разделы 5, 6 и 7 четвертой статьи в работе «Тотем и табу», с. 424 и далее.]

героический миф. Героем был тот, кто в одиночку убил отца, который пока еще выступал в мифе в виде тотемистического чудовища. Подобно тому, как отец был первым идеалом мальчика, точно так же поэт теперь создал в герое, желающем заменить отца, первый Я-идеал. Прототипом героя, вероятно, выступил младший сын, любимец матери, которого она защищала от отцовской ревности и который во времена первобытной орды стал преемником отца. В ложной поэтической переработке первобытного времени женщина, бывшая наградой в борьбе и соблазнявшая к убийству, вероятно, стала совратительницей и подстрекательницей к злодеянию.

Герой в одиночку совершает деяние, на которое, конечно, способна только орда в целом. И все же, по замечанию Ранка, эта сказка хранит отчетливые следы отрицаемого положения вещей. Ибо там часто оказывается, что герой, которому нужно решить непростую задачу — в большинстве случаев младший сын, нередко тот, кто перед суррогатом отца притворялся глупым, то есть неопасным, — может решить эту задачу лишь с помощью кучки маленьких зверьков (пчел, муравьев). Это, видимо, братья из первобытной орды; ведь и в символике сновидения насекомые, паразиты обозначают братьев и сестер (презрительно: как маленьких детей). Кроме того, в каждом задании в мифе и сказке легко распознать замену героического деяния.

Стало быть, миф является шагом, благодаря которому отдельный человек выходит из массовой психологии. Первым мифом, несомненно, был миф психологический, героический; миф, объясняющий природу, должен был появиться гораздо позднее. Поэт, сделавший этот шаг и, таким образом, освободившийся в фантазии от массы, все же умеет, согласно другому замечанию Ранка, найти к ней обратный путь в реальности. Ведь он приходит и рассказывает этой массе о деяниях своего героя, которые он придумал. В сущности, этот герой не кто иной, как он сам. Тем самым он нисходит к реальности и возвышает своих слушателей до фантазии. Слушатели же понимают поэта, они могут идентифицироваться с героем на основе одинакового исполненного тоски отношения к праотцу[1].

Ложь героического мифа достигает кульминации в обожествлении героя. Возможно, обожествленный герой существовал раньше, чем бог-отец, был предшественником возвращения праотца в каче-

---

[1] Ср. Hans Sachs (1920).

стве божества. В хронологическом отношении ряд богов имел тогда следующий вид: богиня-мать — герой — бог-отец. Но лишь с возвышением так никогда и не забытого праотца божество было наделено теми чертами, которые известны нам еще и сегодня[1].

В) В этой статье мы много говорили о непосредственных и целезаторможенных сексуальных влечениях и смеем надеяться, что это разделение не встретит большого сопротивления. Однако подробное обсуждение этого вопроса будет нелишним, даже если оно большей частью лишь повторяет то, о чем уже говорилось раньше.

С первым, но вместе с тем наилучшим примером целезаторможенных сексуальных влечений нас познакомило либидинозное развитие ребенка. Все чувства, которые ребенок испытывает к своим родителям и к ухаживающим за ним людям, безо всяких ограничений переходят в желания, выражающих сексуальное стремление ребенка. Ребенок требует от этих любимых людей всех нежностей, которые ему известны, хочет их целовать, к ним прикасаться, их разглядывать, ему хочется увидеть их гениталии и присутствовать при интимных отправлениях, он обещает жениться на матери или на няне, что бы он под этим ни подразумевал, намеревается родить отцу ребенка и т. д. Прямое наблюдение, а также последующее аналитическое просвечивание остатков детства не оставляют никакого сомнения в непосредственном слиянии нежных и ревнивых чувств с сексуальными намерениями и показывают нам, сколь основательно ребенок делает любимого человека объектом всех своих пока еще неверно центрированных сексуальных стремлений. (Ср. «Теорию сексуальности»[2].)

Первая форма любви ребенка, в типичном случае сопряженная с эдиповым комплексом, как известно, затем, с наступлением латентного периода, подлежит вытеснению. То, что от нее остается, предстает перед нами в виде чисто нежной эмоциональной привязанностью к тем же самым людям, которую, однако, уже нельзя назвать «сексуальной». Психоанализу, который просвечивает глубины душевной жизни, нетрудно показать, что также и сексуальные связи первых детских лет продолжают существовать, но уже в вытесненном и бессознательном состоянии. Он дает нам смелость утверждать, что повсюду, где мы встречаем нежное чувство, оно является

---

[1] В этом сокращенном изложении мне пришлось отказаться от всего материала сказания, мифа, сказки, истории обычаев и т. д., которым можно было бы обосновать эту конструкцию.

[2] [1905*d*, *Studienausgabe*, т. 5, с. 104–105.]

преемником вполне «чувственной» объектной связи с данным лицом или его прототипом (его имаго). Он может нам показать — правда, не без специального исследования, — существует ли еще в данном случае это предшествовавшее полноводное сексуальное течение в вытесненном состоянии или оно уже истощилось. Выражаясь еще яснее: установлено, что оно по-прежнему существует как форма и как возможность и в любой момент может быть опять катектировано в результате регрессии; остается вопрос, на который не всегда можно ответить, каким катексисом и каким действием оно еще обладает в настоящее время. При этом в равной мере нужно остерегаться двух источников ошибок, как Сциллы — недооценки вытесненного бессознательного, так и Харибды — склонности мерить нормальное исключительно меркой патологического.

Психологии, которая не хочет или не может проникнуть в глубины вытесненного, нежные эмоциональные связи непременно представляются выражением стремлений, не нацеленных на сексуальное, хотя они и произошли из стремлений, имевших такую направленность[1].

Мы вправе сказать, что они отклонились от этих сексуальных целей, хотя при изображении такого отклонения от цели трудно соответствовать требованиям метапсихологии. Впрочем, эти целезаторможенные влечения по-прежнему сохраняют некоторые из первоначальных сексуальных целей; также и нежно преданный человек, также и друг, почитатель ищет телесной близости и хочет видеть человека, любимого скорее лишь в смысле апостола Павла. Если угодно, мы можем признать в этом отклонении от цели начало *сублимации* сексуальных влечений или же еще больше расширить границы последних. Целезаторможенные сексуальные влечения имеют большое функциональное преимущество перед незаторможенными. Будучи, собственно говоря, неспособными к полному удовлетворению, они особенно пригодны для создания длительных связей, тогда как непосредственно сексуальные всякий раз при удовлетворении теряют свою энергию и должны ждать обновления в результате повторного накопления сексуального либидо, причем в это время объект может смениться. Заторможенные влечения способны в любом количестве смешиваться с незаторможенными, могут обратно в них превращаться после того, как из них произошли.

[1] Враждебные чувства, несомненно, имеют несколько более сложное строение. [Только в первом издании это примечание звучит следующим образом: «Враждебные чувства, имеющие несколько более сложное строение, не составляют из этого исключения».]

Известно, как легко из эмоциональных отношений дружеского характера, основанных на уважении и восхищении, развиваются эротические желания (*«Embrassez-moi pour l'amour du Grec»*[1] по Мольеру) между учителем и ученицей, артистом и восхищенной слушательницей, особенно у женщин. Более того, Возникновение таких эмоциональных связей, вначале не преследовавших никаких целей, непосредственно создает проторенный путь к выбору сексуального объекта. В работе «Благочестие графа фон Цинцендорфа» [1910] Пфистер продемонстрировал очень ясный, разумеется, не единичный пример того, с какой легкостью также и интенсивная религиозная связь превращается в пылкое сексуальное возбуждение. С другой стороны, также и превращение непосредственных, недолговечных самих по себе сексуальных стремлений в прочную, исключительно нежную связь представляет собой нечто весьма обычное, и упрочение брака, заключенного вследствие страстной влюбленности, в значительной степени основано на этом процессе.

Разумеется, мы не удивимся, услышав, что целезаторможенные сексуальные стремления получаются из непосредственно сексуальных в том случае, когда на пути к достижению сексуальных целей стоят внутренние или внешние препятствия. Вытеснение в латентный период и является таким внутренним — или лучше сказать: ставшим внутренним — препятствием. Относительно отца первобытной орды мы предположили, что своей сексуальной нетерпимостью он принуждает всех сыновей к воздержанию и, таким образом, навязывает им целезаторможенные связи, тогда как за собой оставляет право свободного сексуального наслаждения и, таким образом, остается ничем не связанным. Все связи, на которых покоится масса, имеют характер целезаторможенных влечений. Но тем самым мы подошли к обсуждению новой темы — отношения непосредственных сексуальных влечений к массовому образованию.

Г) Двумя последними замечаниями мы подготовлены к признанию того, что непосредственные сексуальные стремления неблагоприятны для массового образования. Правда, также и в истории развития семьи существовали массовые отношения сексуальной любви (групповой брак), однако чем более важной для Я становилась половая любовь, чем сильнее в ней проявлялась влюбленность,

---

[1] [«Обнимите меня из любви к греческому» (фр.).

Quoi! monsieur sait du grec! Ah! permettez, de grâce,
Que, pour l'amour du grec, monsieur, on vous embrasse.
Les femmes savantes, действие III. 5-я сцена.]

тем настойчивее она требовала ограничения двумя персонами — *una cum uno*[1], — предписанного характером генитальной цели. Полигамные наклонности были вынуждены удовлетворяться в последовательной смене объекта.

Оба лица, предоставленные друг другу для достижения цели сексуального удовлетворения, демонстрируют протест против стадного влечения, массового чувства, ища уединения. Чем сильнее они влюблены, тем в большей мере им хватает друг друга. Протест против влияния массы проявляется в виде чувства стыда. Чтобы защитить выбор сексуального объекта от ущерба, который может нанести массовая связь, пускается в ход очень бурные проявления ревности. Только тогда, когда нежный, то есть личный, фактор любовных отношений полностью отступает на задний план по сравнению с чувственным, становятся возможными половое сношение пары в присутствии других лиц или одновременные половые акты внутри группы, как при оргии. Но это представляет собой регрессию к раннему состоянию половых отношений, в котором влюбленность еще не играла никакой роли, а сексуальные объекты считались равноценными, примерно так, как зло сказал Бернард Шоу: быть влюбленным — означает неподобающим образом переоценивать разницу между одной женщиной и другой.

Существует достаточно указаний на то, что влюбленность лишь позже вошла в сексуальные отношения между мужчиной и женщиной, так что соперничество между половой любви и массовой связью также возникло позже. Может показаться, что это предположение несовместимо с нашим мифом о первобытной семье. Ведь подвигнуть братьев на отцеубийство должна была любовь к матерям и сестрам, и трудно себе представить эту любовь иначе, чем цельной, примитивной, то есть иначе, чем тесное единение нежной и чувственной любви. Однако при дальнейшем рассуждении это возражение выливается в подтверждение. Ведь одной из реакций на убийство отца было установление тотемистической экзогамии, запрещения каких бы то ни было сексуальных отношений с женщинами из семьи, нежно любимыми с самого детства. Этим был вбит клин между нежными и чувственными побуждениями мужчины, который еще и сегодня прочно сидит в его любовной жизни[2]. Вследствие этой экзогамии чувственные потребности мужчин должны были удовлетворяться посторонними и нелюбимыми женщинами.

---

[1] [Один на один (лат.). — *Примечание переводчика.*]

[2] См. «О самом обычном уничижении любовной жизни» (1912*d*) [*Studienausgabe*, т. 5, с. 199–203].

В больших искусственных массах, в церкви и войске, для женщины как сексуального объекта нет места. Любовные отношения между мужчиной и женщиной остаются вне этих организаций. Даже там, где образуются массы, смешанные из мужчин и женщин, половое различие не играет роли. Едва ли имеет смысл спрашивать, какой природы либидо, удерживающее массы вместе, — гомосексуальной или гетеросексуальной, ибо оно не дифференцировано по полу и, в частности, совершенно не принимает во внимание цели генитальной организации либидо.

Непосредственные сексуальные стремления также и для отдельного человека, обычно растворяющегося в массе, отчасти сохраняют возможность индивидуального проявления. Там, где они становятся слишком сильными, они разлагают любое массовое образование. Католическая церковь имела веские мотивы рекомендовать своим верующим безбрачие и наложить на своих священнослужителей требование целибата, но нередко влюбленность побуждала также и духовных лиц выйти из церкви. Равным образом любовь к женщине разрушает массовые связи расы, национального обособления и социального классового устройства, выполняя тем самым важные культурные задачи. По всей видимости, гомосексуальная любовь гораздо лучше соотносится с массовыми связями, даже если она проявляется как незаторможенное сексуальное стремление, — удивительный факт, объяснение которого могло бы нас далеко завести.

Психоаналитическое исследование психоневрозов нам показало, что их симптомы следует выводить из вытесненных, но оставшихся активными непосредственных сексуальных стремлений. Эту формулировку можно усовершенствовать, дополнив: или из таких целезаторможенных стремлений, которые не удалось затормозить полностью или где имел место возврат к вытесненной сексуальной цели. Этому условию соответствует то, что невроз делает человека асоциальным, вырывая его из привычных массовых образований. Можно сказать, что невроз воздействует на массу точно так же разлагающе, как и влюбленность. Зато можно увидеть, что там, где произошел мощный толчок, побудивший к образованию массы, неврозы отступают на задний план и по меньшей мере на какое-то время могут исчезнуть. Это противоборство невроза и массового образования вполне обоснованно пытались также использовать в терапевтических целях. Также и тот, кто не жалеет об исчезновении религиозных иллюзий в современном культурном мире, должен признать, что пока они сами еще были полными

[1] [Ср. сходные замечания в работах «Будущее одной иллюзии» (1927*c*) и «Неудовлетворенность культурой» (1930*a*), ниже, с. 177–178 и с. 216.]

сил, они служили сильнейшей защитой от угрозы неврозов для тех, кого они связывали[1]. Нетрудно также увидеть во всех этих связях с мистически-религиозными или философски-мистическими сектами и сообществами выражение ложного излечения от разнообразных неврозов. Все это связано с противоположностью непосредственных и целезаторможенных сексуальных стремлений.

Предоставленный самому себе, невротик вынужден заменить себе огромные массовые образования, из которых он исключен, своими симптоматическими образованиями. Он создает себе свой собственный фантастический мир, свою религию, свою бредовую систему и, таким образом, воспроизводит институты человечества в искажении, которое явно указывает на огромный вклад непосредственных сексуальных стремлений[1].

Д) В заключение добавим сравнительную оценку состояний, которыми мы занимались — влюбленности, гипноза, массового образования и невроза, — с точки зрения либидо теории.

Влюбленность покоится на одновременном наличии непосредственных и целезаторможенных сексуальных стремлений, причем объект притягивает к себе часть нарциссического либидо Я. В ней есть место только для Я и объекта.

Гипноз разделяет с влюбленностью ограничение двумя этими персонами, но он покоится исключительно на целезаторможенных сексуальных стремлениях и ставит объект на место Я-идеала.

Масса этот процесс размножает; она совпадает с гипнозом в природе удерживающих ее вместе влечений и в замене Я-идеала объектом, но она добавляет идентификацию с другими индивидами, которой, вероятно, вначале способствовало одинаковому отношение к объекту.

Оба состояния, гипноз и массовое образование, являются наследственными осадками из филогенеза человеческого либидо, гипноз — как предрасположение, масса, кроме того, — как непосредственно сохранившаяся часть. Замена непосредственных сексуальных стремлений целезаторможенными способствует у обоих разделению Я и Я-идеала, начало которому было положено уже при влюбленности.

Невроз выбивается из этого ряда. Также и он покоится на своеобразии развития человеческого либидо, на прерванном латентным

---

[1] См. «Тотем и табу», в конце раздела II: «Табу и амбивалентность» [ниже, с. 362–363].

[2] См. «Теорию сексуальности» (1905*d*), 5-е изд., с. 96 [*Studienausgabe*, т. 5, с. 137].

периодом, двойном начале непосредственной сексуальной функции[2]. В этом отношении он имеет общее с гипнозом и массовым образованием свойство регрессии, которого не достает влюбленности. Он возникает повсеместно там, где переход от непосредственных сексуальных стремлений к целезаторможенным не совсем удался, и соответствует *конфликту* между влечениями, вмещенными в Я, которые претерпели такое развитие, и компонентами тех же влечений, которые из вытесненного бессознательного — точно так же, как и другие, полностью вытесненные побуждения — стремятся к своему непосредственному удовлетворению. По содержанию он необычайно богат, поскольку охватывает всевозможные отношения между Я и объектом — как те, в которых объект сохранен, так и те, в которых он отвергнут или сооружен в самом Я, но точно так же конфликтные отношения между Я и его Я-идеалом.

Будущее одной иллюзии
(1927)

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ИЗДАТЕЛЕЙ

Издания на немецком языке:

1924 Лейпциг, Вена и Цюрих, Международное психоаналитическое издательство. 91 страница.

1928 2-е, не измененное изд., в том же издательстве. 91 страница.

1928 *G. S.*, т. 11, 411–466.

1948 *G. W.*, т. 14, 325–380.

К этой работе Фрейд приступил весной 1927 года, в сентябре она была завершена, а в ноябре этого же года опубликована.

В «Постскриптуме» к своему «Автопортрету», добавленному в 1935 году, Фрейд отмечает, что в течение последних десяти лет в его сочинениях можно наблюдать «существенное различие». Он пишет: «После окольного пути длиною в жизнь через естественные науки, медицину и психотерапию мой интерес вернулся к тем проблемам культуры, которые когда-то привлекали к себе едва пробудившегося к мышлению юношу» (1935*a*). Уже в прошлые годы — особенно в работах «Тотем и табу» (1912–1913) и «Психология масс и анализ Я» (1921*c*)[1] — он, конечно, не раз касался этого круга проблем, но только «Будущее одной иллюзии» открыло серию исследований, которые главным образом его занимали всю оставшуюся жизнь. К наиболее самым важным текстам относятся работа «Неудовлетворенность культурой» (1930*a*), которая непосредственно развивает идеи, изложенные в данном труде, затем «Почему война?» (1933*b*) и, наконец, очерк «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939*d*), над которым он работал с 1934 года. Все эти произведения включены в настоящий том. К этой же теме относятся и его рассуждения по поводу мировоззрения в последней лекции «Нового цикла» (1933*a*).

Враждебность культуры по отношению к человеку, важная тема первых работ, объединенных в этом томе, играет также важную роль в первых главах данного сочинения. Однако через два года, в работе

---

[1] Самое раннее опубликованное в печати обсуждение темы религии содержится в работе «Навязчивые действия и религиозные отправления» (1907*b*).

«Неудовлетворенность культурой», Фрейд еще раз вернулся к этой теме и рассмотрел ее еще более подробно.

В «Постскриптуме» (1935*a*) к своей «Автобиографии» Фрейд замечает: «В "Будущем одной иллюзии" я оценивал религию главным образом негативно; впоследствии я нашел формулировку, которая отвечает ей в большей степени: ее сила, разумеется, основывается на ее соответствии истине, но эта истина не материальная, а историческая». Эта формулировка далее разъясняется в работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» (см. редакторское прим. 2 на с. 178, ниже). В целом можно сказать, что»Будущее одной иллюзии» представляет собой главный труд Фрейда, посвященный религии, которая рассматривается как современный социальный феномен. Ее более глубокие корни в доисторической эпохе, истории и психологии еще более детально исследуются в двух других работах, опубликованных в этом томе, — «Тотем и табу» и «Человек Моисей и монотеистическая религия».

I

Если ты долгое время жил в определенной культуре и поэтому часто пытался исследовать ее истоки и путь развития, то однажды испытываешь искушение обратить взор в другом направлении и поставить вопрос, какая судьба ждет эту культуру в дальнейшем и какие изменения ей предстоит пережить. Но вскоре замечаешь, что такое исследование с самого начала обесценивается многочисленными моментами. Прежде всего тем, что существует не так много людей, которые могут обозреть поведение человека во всех его проявлениях. Для большинства стало необходимым ограничение одной или несколькими областями; но чем меньше знают о прошлом и настоящем, тем менее надежным окажется его суждение о будущем. Далее потому, что именно в этом суждении субъективные ожидания индивида играют трудно определимую роль; однако они зависят от исключительно личных моментов его собственного опыта, его более или менее полной надежд жизненной установки, которая ему была определена темпераментом, успехами или неудачами. Наконец, воздействует тот поразительный факт, что люди в общем и целом воспринимают свою современную жизнь, так сказать, наивно, не будучи способными оценить ее содержание; сначала им нужно занять по отношению к ней некоторую дистанцию, то есть настоящее должно превратиться в прошлое, чтобы получить из него отправные точки для оценки будущего.

Кто, таким образом, поддается искушению выразить свое мнение о вероятном будущем нашей культуры, тот сделает правильно, если будет помнить о только что высказанном опасении, равно как и о ненадежности, свойственной вообще всякому предсказанию. Из этого я делаю для себя вывод, что мне следует спешно уклониться от слишком большой задачи, как только отыщу небольшую частную область, которая и раньше привлекала мое внимание, после того как я определил ее место в рамках огромного целого.

Как известно, человеческая культура — я имею в виду все то, в чем человеческая жизнь возвысилась над своей анималистической обусловленностью и в чем она отличается от жизни животных

(при этом я пренебрегаю различием между культурой и цивилизацией) — показывает наблюдателю две стороны. С одной стороны, она включает в себя все приобретенное людьми знание и умение, позволяющее им овладеть силами природы и использовать ее блага для удовлетворения человеческих потребностей; с другой стороны в нее входят все институты, необходимые для регуляции отношений между людьми и особенно для распределения полученных благ. Оба направления культуры связаны между собой, во первых, поскольку на взаимоотношениях людей во многом сказывается степень удовлетворения влечений, обеспечиваемая имеющимися благами, во-вторых, поскольку отдельный человек сам может вступать в отношения с другим в связи с неким благом, когда тот использует его рабочую силу или делает его сексуальным объектом, в-третьих же, поскольку каждый отдельный индивид потенциально является врагом культуры, которая все же должна представлять общечеловеческий интерес. Примечательно, что люди, какими бы неспособными они ни были к разобщенному существованию, воспринимают жертвы, требуемые от них культурой, чтобы сделать возможной совместную жизнь, как тяжкий гнет. Поэтому культура должна защищать себя от отдельных людей, а ее учреждения, институты и заповеди служат этой задаче; они ставят целью не только обеспечение определенного распределения благ, но и его сохранение; более того, они должны защищать от враждебных побуждений людей все то, что служит покорению природы и производству благ. Творения человека легко можно разрушить, а наука, и техника, которые ее создали, могут быть использованы и для ее уничтожения.

Таким образом, создается впечатление, что культура представляет собой нечто такое, что было навязано сопротивляющемуся большинству меньшинством, которому удалось завладеть средствами власти и принуждения. Совершенно естественно предположить, что эти трудности не коренятся в сущности культуры как таковой, а обусловливаются несовершенством форм культуры, которые были созданы до сих пор. Действительно, эти недостатки нетрудно выявить. Если в покорении природы человечество постоянно двигалось вперед и мы вправе ожидать еще большего прогресса в будущем, то такой же прогресс в регулировании отношений между людьми нельзя с уверенностью констатировать, и, вероятно, во все времена, как и снова теперь, многие люди задавались вопросом, стоит ли вообще защищать эту часть приобретений культуры. Хочется думать, что все же возможно переустройство человеческих отношений, которое упразднит источники неудовлетворенности культу-

рой, поскольку она откажется от принуждения и подавления влечений, благодаря чему люди, не испытывая внутреннего разлада, смогут предаться приобретению благ и наслаждению ими. Это был бы золотой век; разве что возникает вопрос, достижимо ли подобное состояние. Скорее представляется, что любая культура должна строиться на принуждении и запрете влечений; совсем не гарантировано, что после отмены принуждения большинство человеческих индивидов будет готово поддерживать производительность труда, которая требуется для получения новых жизненных благ. Я думаю, нужно считаться с тем фактом, что у всех людей имеются деструктивные, то есть антисоциальные и антикультурные тенденции и что у большого числа людей они достаточно сильны, чтобы определять их поведение в человеческом обществе.

Этот психологический факт имеет решающее значение при оценке человеческой культуры. Если вначале можно было подумать, что главное в ней — покорение природы ради получения жизненных благ и что грозящие ей опасности можно устранить благодаря целесообразному распределению этих благ между людьми, то теперь центр тяжести перемещается с материального на душевное. Решающим становится то, удастся ли и в какой мере уменьшить бремя возлагаемой на людей обязанности жертвовать своими влечениями, примирить их с жертвой, остающейся необходимой, и вознаградить их за это. Подобно тому, как нельзя обойтись без принуждения к культурной работе, точно так же нельзя обойтись без господства меньшинства над массой, ибо массы инертны и неразумны, они не любят отказываться от влечений, их нельзя убедить с помощью аргументов в неизбежности этого, а их индивиды поддерживают друг друга в свободном проявлении распущенности. Только благодаря влиянию образцовых индивидов, которых они признают своими вождями, их можно подвигнуть на трудовые достижения и самоотверженность, от которых зависит прочность культуры. Все это хорошо, если этими вождями становятся люди с превосходным пониманием необходимостей жизни, сумевшие овладеть своими собственными желаниями-влечениями. Но для них существует опасность того, что они, чтобы не утратить свое влияние, будут уступать массе больше, чем она им, и поэтому представляется необходимым, чтобы они, обладая средствами власти, были независимыми от массы. Если выразить кратко, то существуют две широко распространенные особенности людей, повинные в том, что культурные институты могут быть сохранены лишь благодаря известной степени принуждения, а именно: во-первых, сами по себе

люди не любят работать и во-вторых, аргументы бессильны против их страстей.

Я знаю, что против этих моих рассуждений будут возражать. Мне скажут, что изображенный здесь характер человеческих масс, призванный доказать неизбежность принуждения к культурной работе, сам является лишь следствием недоброкачественных культурных институтов, из-за которых люди стали озлобленными, мстительными, замкнутыми. Новые поколения, воспитанные с любовью и приученные высоко ценить мысль, рано познавшие благодеяния культуры, иначе будут к ней относиться, будут воспринимать ее как свое собственное достояние, будут готовы приносить ей жертвы, трудясь и отказываясь от удовлетворения влечений, необходимые для ее сохранения. Они смогут обходиться без принуждения и будут мало чем отличаться от своих вождей. Если же человеческих масс такого качества до сих пор не существовало ни в одной культуре, то это объясняется тем, что ни одна культуре пока еще не создала институтов, которые влияли бы на людей таким образом, причем с самого детства.

Можно усомниться в том, мыслимо ли вообще или уже сейчас, на нынешнем уровне нашего господства над природой, создать подобные культурные институты; можно поставить вопрос, откуда возьмется большое число превосходных, непоколебимых и бескорыстных вождей, которые должны выступить в качестве воспитателей будущих поколений; можно прийти в ужас от чудовищных затрат на принуждение, которые будут неизбежны вплоть до осуществления этих намерений. Грандиозность этого плана, его значимость для будущего человеческой культуры нельзя будет оспаривать. Он, несомненно, основывается на психологическом понимании того, что человек наделен самыми разнообразными задатками влечений, окончательное направление которым задают ранние детские переживания. Поэтому пределы возможностей воспитания человека устанавливают также и границы действенности такого изменения культуры. Можно лишь сомневаться, сумеет ли и в какой степени другая культурная среда упразднить две особенности человеческих масс, которые так затрудняют управление делами в отношениях между людьми. Такой эксперимент пока еще не был произведен. Вероятно, известный процент человечества — вследствие болезненного предрасположения или огромной силы влечений — всегда будет оставаться асоциальным, но если бы хоть удалось нынешнее враждебное культуре большинство свести к меньшинству, то было бы достигнуто очень многое, наверное, даже все, чего можно только достичь.

Мне не хочется создавать впечатления, будто я ушел далеко в сторону от предначертанного пути моего исследования [см. с. 139]. Поэтому я хочу со всей определенностью заверить читателя, что далек от мысли обсуждать великий культурный эксперимент, который в настоящее время проводится в огромной стране, расположенной между Европой и Азией[1]. Я не настолько осведомлен и не обладаю должной способностью, чтобы судить о том, насколько он осуществим, проверить целесообразность применяемых методов или измерить ширину неизбежной пропасти между замыслом и исполнением. То, что там подготавливается, из-за своей незавершенности не поддается рассмотрению, для которого дает материал наша давно устоявшаяся культура.

---

[1] [См., однако, некоторые замечания в главе V работы «Неудовлетворенность культурой» (1930*a*), ниже, с. 241 и далее, а также два фрагмента в работе «Почему война?» (1933*b*), с. 280 и с. 283, ниже. Ср. также более подробное обсуждение в последней лекции «Нового цикла» (1933*a*), *Studienausgabe,* т. I, S. 603–608.]

II

Неожиданно мы соскользнули из экономической области в психологическую. Сначала мы пытались найти обретения культуры в имеющихся благах и институтах, возникших для их распределения. С пониманием того, что каждая культура покоится на принуждении к труду и отказе от влечений и поэтому неизбежно вызывает противодействие со стороны тех, кого эти требования касаются, стало ясно, что сами блага, средства к их получению и их распределение не могут быть существенным или единственным в культуре. Ибо им угрожает бунт и тяга к разрушению со стороны тех, кто причастен к культуре. Наряду с благами теперь появляются средства, могущие служить защите культуры, средства принуждения и другие, которым должно удаться примирить людей с нею и вознаградить их за принесенные жертвы. Последние можно, однако, описать как душевное имущество культуры.

Ради единообразия способа выражения тот факт, что влечение не может быть удовлетворено, назовем отказом, учреждение, устанавливающее этот отказ, — запретом, а состояние, вызываемое запретом, — лишением. Тогда в качестве следующего шага мы проведем разграничение между лишениями, которые касаются всех людей, и такими, которые касаются не всех, а только групп, классов или даже отдельных людей. Первые — самые древние: с запретами, которые к ним приводят, неизвестно сколько тысячелетий назад культура начала свой отход от первобытного анималистического состояния. К своему удивлению, мы обнаружили, что они по-прежнему действенны, по-прежнему образуют ядро враждебного отношения к культуре. Страдающие от них влечения-желания заново рождаются с каждым ребенком; существует класс людей, невротики, которые уже на эти отказы реагируют асоциально. Речь идет об инцестуозных влечениях-желаниях, каннибализме и кровожадности. Выглядит странным, когда эти желания, в осуждении которых все люди, по-видимому, единодушны, сопоставляют с другими, об удовлетворении которых или об отказе от которых в нашей культуре ведется столь оживленный спор, но психологически это оправдан-

но. Отношение культуры к этим древнейшим влечениям-желаниям отнюдь не одинаково, только каннибализм всем представляется предосудительным и при не аналитическом рассмотрении полностью преодоленным; силу инцестуозных желаний мы по-прежнему можем ощутить за запретом, а убийство нашей культурой при определенных условиях до сих пор практикуется и даже считается необходимым. Возможно, нам еще предстоит пройти через новые этапы развития культуры, на которых удовлетворение и других, сегодня вполне допустимых, желаний будет казаться таким же неприемлемым, как в настоящее время каннибализм.

Уже в этих древнейших отказах от влечения принимается во внимание один психологический фактор, который остается значимым и для всех последующих. Неверно, что человеческая душа с древнейших времен не проделала никакого развития и в противоположность прогрессу науки и техники еще и сегодня остается такой же, как в начале истории. Один из примеров такого психического прогресса мы можем здесь привести. Наше развитие идет в том направлении, что внешнее принуждение постепенно становится внутренним, поскольку особая душевная инстанция, Сверх-Я человека, включает его в свои заповеди[1]. Каждый ребенок демонстрирует нам процесс подобного превращения, только благодаря ему становится моральным и социальным. Это усиление Сверх-Я является в высшей степени ценным психологическим достоянием культуры. Лица, у которых оно произошло, из противников культуры превращаются в ее носителей. Чем больше их число в культурном кругу, тем надежнее эта культура, тем скорее она может обойтись без средств внешнего принуждения. Степень этой интернализации для отдельных запретов влечений весьма различается. В отношении упомянутых самых древних требований культуры интернализация, если оставить в стороне невротиков, составляющих нежелательное исключение, по всей видимости, в значительной мере достигнута. Ситуация меняется, если обратиться к другим требованиям влечения. С удивлением и беспокойством мы тогда замечаем, что огромное число людей подчиняется соответствующим культурным запретам лишь под давлением внешнего принуждения, то есть только там, где оно дает о себе знать, и до тех пор, пока его следует опасаться. Это относится также и к тем так называемым требований культуры, которые равным образом обращены ко всем. Большая часть того,

---

[1] [См. «Я и Оно» (1923*b*), *Studienausgabe*, т. 3. с. 296–306; ср. также «Неудовлетворенность культурой» (1930*a*), в частности с. 252–253, с. 258 и с. 262–263, ниже.]

что узнаешь о моральной ненадежности людей, относится к этому. Бесконечное множество культурных людей, которые ужаснулись бы убийству или инцесту, не отказывает себе в удовлетворении своей алчности, своей агрессивности, своих сексуальных вожделений, не упускают случая навредить другим ложью, обманом, клеветой, если могут при этом остаться безнаказанным, и так всегда было, пожалуй, на протяжении многих культурных эпох.

В случае ограничений, относящихся лишь к определенным классам общества, мы сталкиваемся с грубыми и совершенно очевидными условиями. Следует ожидать, что эти обойденные классы завидуют привилегиям тех, кто имеет преимущество, и будут делать все, чтобы избавиться от своего собственного избытка лишений. Там, где это невозможно, в этой культуре утверждается стойкое недовольство, которое может повлечь за собой опасные протесты. Если же, кроме того, культура не смогла выправить ситуацию, когда удовлетворение некоторого числа ее представителей имеет предпосылкой угнетение других, возможно, большинства — а так обстоит дело во всех современных культурах, — то совершенно понятно, что эти угнетенные проявляют сильнейшую враждебность к культуре, существование которой они обеспечивают своим трудом, но к благам которой они причастны лишь в незначительной степени. В таком случае интернализации культурных запретов у угнетенных ожидать не приходится; напротив, они не готовы признавать эти запреты, стремятся разрушить саму культуру, упразднить по мере возможного сами ее предпосылки. Враждебность культуре у этих классов столь очевидна, что из-за нее осталась незамеченной скрытая, скорее, враждебность лучше обеспеченных слоев общества. Не стоит говорить, что культура, оставляющая столь большое число участников неудовлетворенными и толкающая их на бунт, не имеет шансов существовать долгое время, да и не заслуживает этого.

Степень интернализации предписаний культуры — выражаясь популярно и ненаучно: моральный уровень участников — не единственное духовное благо, которое принимается во внимание при оценке культуры. Наряду с этим ей принадлежат идеалы и произведения искусства, которые могут приносить удовлетворение.

Мы слишком склонны причислять идеалы культуры, то есть оценки того, какие достижения считать наивысшими и к чему надо стремиться, к ее психическому достоянию. Вначале кажется, будто этими идеалами определяются успехи культуры; однако настоящий ход событий, пожалуй, таков, что идеалы формируются после первых достижений, которым способствует взаимодействие внутрен-

него дарования и внешних условий культуры, и что эти первые достижения закрепляются затем идеалом, взывающим к их продолжению. Удовлетворение, которое идеал дарит участникам культуры, имеет, стало быть, нарциссическую природу, оно покоится на гордости уже достигнутыми успехами. Для своей полноты оно нуждается в сравнении с другими культурами, нацеленными на другие достижения и развивавшими другие идеалы. В силу этих различий каждая культура считает себя вправе презирать другие. Таким образом идеалы культуры становятся поводом к расколу и вражде между различными культурными кругами, что отчетливее всего проявляется среди наций.

Нарциссическое удовлетворение идеалом культуры тоже относится к тем силам, которые успешно противодействуют в рамках культурного круга неприязненному отношению к культуре. Не только привилегированные классы, которые наслаждаются благодеяниями данной культуры, но и угнетенные могут иметь в нем свою долю, поскольку право презирать чужаков возмещает им ущерб, наносимый в их собственном кругу. Пусть я презренный, измученный долгами и воинской повинностью плебей, но зато я римлянин, имею свою долю в общей задаче покорять другие нации и предписывать им законы. Однако эта идентификация угнетенных с классом тех, кто ими правит и их эксплуатирует, — всего лишь часть более крупной взаимосвязи. С другой стороны, те могут быть аффективно связаны с этими, несмотря на враждебность, видеть в своих господах свои идеалы. Если бы существовали такие, в сущности, удовлетворительные отношения, осталось бы непонятным, почему так много культур, несмотря на оправданную враждебность больших человеческих масс, сохранялось столь долгое время.

Удовлетворение другого рода — это удовлетворение, которое доставляет искусство представителям культурного круга, хотя оно, как правило, остается недоступным для масс, занятых изнурительным трудом и не получивших личного воспитания. Искусство, как мы уже давно выяснили[1], дает эрзац-удовлетворение, компенсируя самые древние, все еще глубочайшим образом переживаемые культурные запреты, и поэтому как ничто другое примиряет с принесенными им жертвами. Кроме того, его творения, усиливают чувства идентификации, в которых так остро нуждается каждый культурный круг, давая повод к совместно пережитым, высоко оцененным ощущениям; но они также служат нарциссическому удов-

---

[1] [Ср., например, «Поэт и фантазирование» (1908*e*).]

летворению, когда изображают достижения особой культуры, внушительным образом напоминают о ее идеалах.

Возможно, самая важная часть психического инвентаря культуры пока еще не была упомянута. Речь идет о ее религиозных в самом широком смысле представлениях, другими словами, которые будут обоснованы позже, — о ее иллюзиях.

III

В чем состоит особая ценность религиозных представлений?

Мы говорили о враждебности к культуре, порожденной гнетом, оказываемой ею, отказом от влечений, которого она требует. Если представить себе, что ее запреты упразднены, то есть что каждый теперь вправе избрать сексуальным объектом любую женщину, которая ему нравится, вправе, ничуть не раздумывая, убить своего соперника в борьбе за женщину или того, кто просто стоит на его пути, может забрать у другого, не спрашивая на то разрешения, что-либо из его имущества, как было бы замечательно, какой вереницей удовлетворений стала бы тогда жизнь! Правда, мы вскоре наталкиваемся на следующее затруднение. Любой другой имеет точно такие же желания, как и я, и будет обходиться со мной не более бережно, чем я с ним. Поэтому в сущности только один-единственный человек может стать безгранично счастливым благодаря подобному упразднению всех культурных ограничений — тиран, диктатор, прибравший к рукам все средства власти, и даже он имеет все основания желать, чтобы другие соблюдали по меньшей мере одну из заповедей культуры : «Не убий».

Но как неблагодарно, как недальновидно вообще стремиться к упразднению культуры! Вс, что тогда остается, — это природное состояние, а перенести его гораздо сложнее. Действительно, природа не потребовала бы от нас никаких ограничений влечения, она предоставила бы нам свободу действий, но у нее есть свой особенно действенный способ нас ограничить, она губит нас холодно, жестоко, беспощадно, как нам кажется, возможно, как раз в связи с удовлетворением нами своих влечений. Именно из-за этих опасностей, которыми нам угрожает природа, мы объединились и создали культуру, которая помимо прочего должна сделать возможной также и нашу совместную жизнь. Ведь основная задача культуры, истинная основа ее существования и состоит в том, чтобы защитить нас от природы.

Известно, что в некоторых отношениях она уже и сейчас довольно хорошо с нею справляется, а когда-нибудь позже, очевидно, будет это делать значительно лучше. Но ни один человек не питает иллюзий,

полагая, что природа уже сейчас покорена; мало кто смеет надеяться, что однажды когда-нибудь она подчинится человеку полностью. Перед нами стихии, которые словно насмехаются над всяким принуждением со стороны человека: земля, которая дрожит, разрывается, погребает все человеческое и человеческий труд; вода, которая в своем буйстве все заливает и затопляет; буря, которая все сметает; перед нами болезни, которые мы лишь совсем недавно стали сознавать как посягательства других живых существ; наконец, мучительная загадка смерти, против которой до сих пор не найдено никакого лекарства и, наверное, никогда и не будет найдено. Этими силами природа восстает против нас, величественная, жестокая, безжалостная, снова и снова демонстрирует нам нашу слабость и беспомощность, от которых мы собирались избавиться благодаря своей культурной работе. Одно из немногих отрадных и возвышенных впечатлений, которые можно получить о человечестве, это когда оно перед лицом стихийного бедствия забывает о своих культурных распрях, о всех внутренних трудностях и неприязни и вспоминает о великой общей задаче — о своем сохранении вопреки превосходству природы.

Как человечеству в целом, так и отельному человеку справиться с жизнью непросто. Часть лишений на него накладывает культура, к которой он причастен, какую-то меру страдания ему доставляют другие люди либо вопреки предписаниям культуры, либо из-за несовершенства этой культуры. К этому добавляется ущерб, наносимый ему непобежденной природой, — он называет его судьбой. Следствием такого положения вещей должны были стать состояние постоянного тревожного ожидания и тяжелая травма, нанесенная естественному нарцизму. О том, как отдельный человек реагирует на ущерб, причиненный ему культурой и другими людьми, мы уже знаем: он проявляет соответствующую степень сопротивления институтам этой культуры, враждебного к ней отношения. Но как он защищается от превосходящих сил природы, судьбы, которые угрожают ему, как и всем остальным?

Культура облегчает ему эту задачу, она равным образом возлагает ее на всех; примечательно, что в общем-то все культуры делают здесь то же самое. Она не останавливается в выполнении своей задачи — защитить человека от природы, разве что продолжает свою работу другими средствами. Задача здесь многообразная: больно задетое самолюбие человека нуждается в утешении; нужно избавить мир и жизнь от их ужасов, наряду с этим хочет найти ответ и любознательность людей, движимая, разумеется, сильнейшим практическим интересом.

Уже первым шагом достигнуто очень многое, и этот шаг заключается в очеловечивании природы. К безличным силам и судьбам нельзя подступиться, они остаются вечно чужыми. Но если в стихиях бушуют страсти, как в собственной душе, если даже смерть не есть нечто спонтанное, а является актом насилия злой воли, если повсюду в природе человека окружают существа, каких он знает и в собственном обществе, то тогда можно с облегчением вздохнуть, почувствовать себя среди зловещего мира как дома, можно психически переработать свою бессмысленную тревогу. Человек может быть по-прежнему беззащитен, но он уже не парализован бессилием, по крайней мере, может реагировать; а, может быть, он даже и вовсе не беззащитен — ведь против этих жестоких сверхчеловеческих существ вовне можно применить те же средства, которыми пользуешься в своем обществе: можно попробовать их заговорить, умиротворить, подкупить, лишив подобным влиянием части их силы. Такая замена естествознания психологией не только дает моментальное облегчение, но и показывает путь к дальнейшему овладению ситуацией.

Ведь эта ситуация ничуть не нова, она имеет инфантильный прообраз, является, собственно говоря, лишь продолжением более ранней ситуации, ибо в такой же беспомощности человек однажды уже пребывал — в качестве маленького ребенка по отношению к родителям, которых не без основания следовало бояться, особенно отца, обеспечивавшего, однако, надежную защиту от известных в то время опасностей. Поэтому было вполне естественным приравнять обе ситуации друг к другу. При этом, как в жизни во сне, заняло подобающее место также желание. Предчувствие смерти овладевает спящим, хочет поместить его в гроб, но работа сновидения умеет выбрать условие, при котором также и это внушающее страх событие превращается в исполнение желания; сновидец видит себя в древней этрусской гробнице, в которую он спустился, радуясь тому, что сумел удовлетворить свои археологические интересы[1]. Сходным образом человек не делает силы природы просто людьми, с которыми он может общаться как с равными (это не отвечало бы также и впечатлению об их превосходстве), а придает им характер отца, делает их богами, следует при этом не только инфантильному, но и, как я попытался показать[2], филогенетическому образцу.

---

[1] [Этот сон, о котором рассказывается в главе VI (Ж) «Толкования сновидений» (1900*a*), приснился самому Фрейду; см. *Studienausgabe*, т. 2, с. 436–439.]

[2] [См. раздел 6 четвертой статьи в работе «Тотем и табу» (1912–1913), с. 430 и далее, ниже.]

Со временем делаются первые наблюдения, касающиеся регулярности и закономерности природных явлений; тем самым силы природы теряют свои человеческие черты. Но беспомощность людей остается, а вместе с нею их тоска по отцу и божества. Боги сохраняют свою тройственную задачу: устранить ужасы природы, примирить человека с жестокостью судьбы, особенно в таком его проявлении, как смерть, а также вознаградить за страдания и лишения, выпадающие на долю людей в совместной культурной жизни.

Но постепенно акцент этих функций смещается. Человек замечает, что природные явления происходят сами собой в силу внутренней необходимости; разумеется, боги — властители природы, они создали ее такой и теперь могут предоставить ее самой себе. Лишь иногда при помощи так называемых чудес они вмешиваются в ее течение, словно чтобы удостовериться, что ничего из того, что первоначально находилось в сфере их власти, они не уступили. Что касается того, кому какая выпадет судьба, то сохраняется неприятное подозрение, что со слабостью и беспомощностью человеческого рода ничего не поделать. Здесь боги отказывают в первую очередь; если они сами определяют судьбу, то их решения приходится назвать непостижимыми; у самого одаренного народа древности неясно вырисовывается понимание того, что *Мойра* [судьба] стоит над богами и что боги сами имеют свои судьбы. И чем более самостоятельной становится природа, чем больше отдаляются от нее боги, тем значительнее все ожидания сосредоточиваются на третьей функции, которая им отведена, тем в большей степени сфера морали становится их истинной вотчиной. Задача богов теперь состоит в том, чтобы возместить недостатки и вред культуры, заботиться о страданиях, которые люди доставляют друг другу в совместной жизни, следить за исполнением предписаний культуры, которым люди так плохо следуют. Самим предписаниям культуры приписывается божественное происхождение, они поднимаются над человеческим обществом, распространяются на природу и события в мире.

Так создается богатство представлений, порожденных потребностью сделать человеческую беспомощность переносимой, выстроенных из материала воспоминаний о беспомощности собственного детства и детства человеческого рода. Очевидно, что это достояние защищает человека в двух направлениях — от опасностей природы и рока и от повреждений со стороны самого человеческого общества. В общей взаимосвязи это гласит: жизнь в этом мире служит высшей цели, которую, правда, нелегко разгадать, но, несомненно, она означает совершенствование человеческой сущнос-

ти. Вероятно, объектом этого возвеличения и возвышения должно быть духовное в человеке, душа, которая с течением времени так медленно и неохотно отделялась от тела. Все, что происходит в этом мире, является исполнением намерений превосходящего нас интеллекта, который трудно прослеживаемыми прямыми и обходными путями в конечном счете направляет всех к доброму, то есть к радостному для нас. О каждом из нас заботится благосклонное, лишь кажущееся строгим провидение, которое не допускает, чтобы мы стали игрушкой сверхсильных и беспощадных сил природы; даже смерть — не уничтожение, не возврат к неорганическому безжизненному, а начало нового вида существования, находящегося на пути высшего развития. Если же обратиться к другой стороне, то те же самые нравственные законы, установленные нашими культурами, управляют также и всеми мировыми событиями, разве что они охраняются высшей судейской инстанцией с несравненно большей властью и последовательностью. Всякое добро в конце концов вознаграждается, а всякое зло карается, если не в этой форме жизни, то в последующих способах существования, начинающихся после смерти. Тем самым все ужасы, страдания и тяготы жизни должны быть искоренены; жизнь после смерти, продолжающая нашу земную жизнь подобно тому, как невидимая часть спектра присоединена к видимой, приносит все то совершенство, которого, возможно, мы здесь недосчитались. И превосходящая мудрость, управляющая этим течением, выражающаяся в нем вселенская доброта, утверждающаяся в нем справедливость — все это свойства божественных существ, создавших также нас и мир в целом. Или, скорее, одного божественного существа, в котором в нашей культуре сконденсировались все божества древних времен. Народ, которому впервые удалась такая концентрация божественных качеств, немало гордился этим успехом. Он раскрыл отцовское ядро, которое с давних пор скрывалось за фигурой каждого божества; в сущности, это был возврат к историческим истокам идеи бога. Теперь, когда бог стал единственным, отношения с ним снова могли обрести искренность и интенсивность отношения ребенка к отцу. Раз для отца так много было сделано, то хотелось, чтобы это было и вознаграждено, хотя бы стать его единственным любимым ребенком, избранным народом. Гораздо позднее благочестивая Америка будет притязать на то, чтобы быть *«God's own country»*[1], и это относится также к одной из форм, в которых люди поклоняются божеству.

---

[1] [«Собственной страной бога» (англ.). — *Примечание переводчика*.]

Религиозные представления, обобщенные выше, разумеется, прошли долгий путь развития, закрепились в разных культурах на разных стадиях. Я выбрал отдельную такую фазу развития, которая примерно соответствует окончательной форме в нашей нынешней белой, христианской культуре. Нетрудно заметить, что не все части этого целого одинаково хорошо согласуются между собой, что не на все неотложные вопросы можно ответить, что расхождение с повседневным опытом удается устранить лишь с огромным трудом. Но и в том виде, как они есть, эти представления— в самом широком смысле религиозные — считаются ценнейшим достоянием культуры, самым дорогим из того, что она может предложить тем, кто к ней причастен, гораздо более ценным, чем любые умения извлекать из земли ее богатства, обеспечивать человечество пищей или предотвращать болезни. Люди считают, что не смогут вынести жизнь, если не будут придавать значения этим представлениям, на которое они притязают. Возникает вопрос: что представляют собой эти представления в свете психологии, откуда они получают свою высокую оценку и, если робко продолжить: какова их настоящая ценность?

IV

Исследование, безмятежно продвигающееся вперед как монолог не совсем безопасно. Слишком легко поддаться искушению отставить в сторону мысли, угрожающие его прервать, и обрести взамен чувство неуверенности, которое в конце концов хочется заглушить чрезмерной решимостью. Поэтому я представлю себе противника, с недоверием следящего за моими рассуждениями, и предоставлю ему возможность время от времени высказываться.

Я слышу, как он говорит: «Вы постоянно использовали выражения: "Культура создает эти религиозные представления", "Культура предоставляет их в распоряжение своим участникам", — это звучит несколько странно; сам я не смог бы сказать, почему; это не воспринимается так же естественно, как то, что культура установила предписания, касающиеся распределения трудового дохода или касающиеся прав на жену и ребенка».

Но я все же думаю, что вправе так выражаться. Я попытался показать, что религиозные представления произошли из той же потребности, что и все остальные завоевания культуры, — из необходимости защитить себя от подавляющего превосходства природы. К этому добавился второй мотив, стремление исправить болезненно воспринимаемые несовершенства культуры. И поэтому также верно будет сказать, что культура дарит отдельному человеку эти представления, ибо он принимает их как данность, они преподносятся ему готовыми, он был бы не в состоянии найти их самостоятельно. Это наследие многих поколений, в которое он вступает, которое он перенимает как таблицу умножения, геометрию и т. д. Здесь, правда, имеется одно отличие, но оно состоит в чем-то другом и пока его показать будет нельзя. В ощущении странности, которое вы упоминаете, повинно, пожалуй, то, что эту сумму религиозных представлений обычно нам преподносят как божественное откровение. Но ведь это уже само по себе часть религиозной системы, которая полностью пренебрегает известным нам историческим развитием этих идей и их различием в разные эпохи и у разных культур.

«Другой момент, который кажется мне более важным. Вы выводите очеловечение природы из потребности положить конец человеческой растерянности и беспомощности перед ее внушающими страх силами, вступить в отношения с ними и в конечном итоге на них повлиять. Но такой мотив, похоже, излишний. Ведь первобытный человек не имеет выбора, другого пути мышления. Для него естественно, словно свойственно от рождения, что он проецирует свою сущность на мир, все события, которые он наблюдает, рассматривает как проявления существ, в сущности, подобных ему самому. Это единственный для него метод понимания. И если благодаря такому свободному проявлению своих природных задатков ему удалось удовлетворить одну из своих важных потребностей, то это отнюдь не нечто само собой разумеющееся, а скорее удивительное совпадение».

Я не нахожу это столь необычным. Неужели Вы думаете, что мышлению людей не ведомы практические мотивы, что оно является выражением бескорыстной любознательности? Это все же весьма маловероятно. Скорее, я полагаю, что человек, даже когда он персонифицирует силы природы, следует инфантильному образцу. С людьми из своего первого окружения он научился тому, что, когда он устанавливает с ними отношения, это является способом на них повлиять, а потому позднее со всем остальным, с чем он сталкивается, он обращается с тем же намерением, как с теми людьми. Стало быть, я не возражаю на Ваше дескриптивное замечание; человеку действительно свойственно персонифицировать все, что он хочет понять, чтобы в дальнейшем этим распоряжаться — психическое преодоление как подготовка к физическому, — но я добавляю мотив и генез этого характерного свойства человеческого мышления.

«И теперь еще третье: однажды раньше, в своей книге "Тотем и табу" [1912–1913], Вы уже обсуждали происхождение религии. Но там это выглядит по-другому. Все сводится к отношениям сына с отцом, бог — это возвеличенный отец, тоска по отцу является корнем религиозной потребности. С тех пор Вы, похоже, открыли момент человеческого бессилия и беспомощности, которому обычно и приписывается важнейшая роль в формировании религии, и теперь переписываете на эту беспомощность то, что раньше было отцовским комплексом. Могу ли я у Вас справиться по поводу такой перемены?»

Охотно отвечу, я только и ждал этой просьбы. Если только это действительно перемена. В «Тотеме и табу» нужно было объяснить не возникновение религий, а возникновение тотемизма. Можете

ли Вы с какой-либо из известных Вам точек зрения растолковать, почему первая форма, в которой человеку явилось защищающее божество, была животной, почему существовал запрет убивать и съедать это животное и вместе с тем торжественный ритуал — раз в год совместно его убивать и съедать? Именно это происходит в тотемизме. И едва ли целесообразно спорить о том, следует ли называть тотемизм религией. Он имеет внутренние связи с последующими религиями с богами, тотемные животные становятся священными животными богов. И первые, но самые глубокие нравственные ограничения — запрет убийства и инцеста — возникают на почве тотемизма. Принимаете ли Вы выводы «Тотема и табу» или нет, Вы, надеюсь, признаете, что в книге объединено в непротиворечивое целое множество удивительных разрозненных фактов.

Почему животного бога не хватило на долгое время и он был сменен человеческим, — этот вопрос в «Тотеме и табу» почти не затрагивается, другие проблемы образования религии там вообще не упоминаются. Неужели такое ограничение Вы считаете тождественным отрицанию? Моя работа — хороший пример строгого обособления того вклада, который психоаналитический подход может внести в решение религиозной проблемы. Если теперь я пытаюсь добавить нечто другое, не так глубоко запрятанное, то Вы не должны обвинять меня в противоречии, как раньше — в односторонности. Разумеется, моя задача состоит в том, чтобы показать соединительные пути между сказанным раньше и представленным теперь, между более глубокой и явной мотивировками, отцовским комплексом и беспомощностью человека, испытывающего потребность в защите.

Эти связи нетрудно найти. Речь идет об отношении беспомощности ребенка к продолжающей ее беспомощности взрослого, так что, как и следовало ожидать, психоаналитическая мотивировка образования религии становится инфантильным вкладом в его явную мотивировку. Перенесемся в душевную жизнь маленького ребенка. Помните ли Вы о выборе объекта по опорному типу[1], о котором говорит психоанализ? Либидо придерживается путей нарциссических потребностей и привязывается к объектам, которые обеспечивают их удовлетворение. Так, мать, утоляющая голод ребенка, ста-

[1] [Это подробно описано в работе Фрейда, посвященной нарцизму (1914*c*), *Studienausgabe*, т. 3, с. 54—56 и с. 54, прим. Впрочем, «опору» следует понимать в значении приведенного выше термина — как опору сексуальных влечений на влечения Я, а не как опору ребенка на мать.]

новится первым объектом любви и, несомненно, также первой защитой от всех неопределенных грозящих опасностей внешнего мира, мы бы сказали, первой защитой от тревоги.

В этой функции мать вскоре сменяется более сильным отцом, за которым она теперь сохраняется на протяжении всего детства. Однако отношение к отцу отягощено своеобразной амбивалентностью. Он сам представлял угрозу, возможно, с тех пор, как возникли прежние отношения с матерью. Так что его боятся не меньше, чем стремятся к нему и им восхищаются. Признаки этой амбивалентности отношения к отцу глубоко запечатлены во всех религиях, как это показано также и в «Тотеме и табу». Когда теперь взрослеющий человек замечает, что ему суждено навсегда остаться ребенком, что он никогда не перестанет нуждаться в защите от чуждых превосходящих сил, он наделяет их чертами отцовского образа, создает себе богов, которых боится, которых пытается склонить на свою сторону и на которых все-таки возлагает свою защиту. Таким образом, мотив тоски по отцу идентичен потребности в защите от последствий человеческого бессилия; защита от детской беспомощности придает реакции на беспомощность, которую вынужден признать взрослый, то есть религиозному образованию, свои характерные черты. Однако дальнейшее исследование развития идеи бога в наши намерения не входит; мы здесь имеем дело с готовым богатством религиозных представлений, которое культура передает отдельному человеку.

V

Возобновим наше исследование[1]. Каково же психологическое значение религиозных представлений, как мы можем их классифицировать? Пока на этот вопрос ответить совсем не просто. После отклонения различных формулировок остановимся на одной: речь идет о тезисах, высказываниях о фактах и условиях внешней (или внутренней) реальности, сообщающих нечто такое, чего сам человек не обнаружил, и требующих того, чтобы их принимали на веру. Поскольку они дают сведения о самом важном и интересном для нас в нашей жизни, они особенно высоко ценятся. Кто ничего о них не знает, тот очень невежествен; кто сделал их частью своего знания, тот вправе считать себя очень обогатившимся.

Разумеется, существует много подобных тезисов о самых разнообразных вещах в этом мире. Ими полон каждый школьный урок. Выберем урок географии. Мы слышим тут: город Констанц расположен на Боденском озере. Одна студенческая песня добавляет: «Кто не верит, пусть проверит». Я случайно там побывал и могу подтвердить: этот красивый город расположен на берегу широкого водоема, который все окрестные жители называют Боденским озером. Теперь я полностью убежден в правильности данного утверждения географической науки. При этом я вспоминаю другое, весьма необычное переживание. Я был уже зрелым мужчиной, когда впервые стоял на холме афинского акрополя среди развалин храма, откуда открывался вид на голубое море. К моему блаженству примешивалось чувство изумления, побуждавшее меня к истолкованию: «Стало быть, все это действительно существует так, как мы учили в школе!» Какой же поверхностной и немощной должна была быть тогда моя вера в реальную правду услышанного, если сегодня я могу так изумляться! Но я не хочу слишком подчеркивать значение этого переживания; возможно еще и другое объяснение моего изумления, не пришедшее тогда мне в голову, имеющее всецело субъективную природу и связанное с особенностью данного места[2].

---

[1] [С конца главы III, с. 154.]

[2] [Фрейд испытал это переживание в 1904 году почти в пятидесятилетнем возрасте. Он подробно изображает этот эпизод в своем открытом письме Ромену Роллану (1936*a*), примерно через десять лет после написания настоящей работы.]

Стало быть, все подобные тезисы требуют веры в свое содержание, но не без обоснования своей претензии. Они выдвигаются как сокращенный результат более длительного процесса мышления, основанного на наблюдении и, несомненно, на умозаключении; тому, кто намерен сам пережить этот процесс, вместо того чтобы принять его результат, они указывают дорогу. Кроме того, всегда добавляется, откуда берется знание, обнародованное тезисом, если только оно, как в географических утверждениях, не является само собой разумеющимся. Например, Земля имеет форму шара; в доказательство этого приводится опыт с маятником Фуко[1], поведение линии горизонта, возможность совершить кругосветное плавание. Поскольку, как понимают все заинтересованные лица, нецелесообразно посылать каждого школьника в кругосветное плавание, мы довольствуемся тем, что принимаем наставления школы «на веру», но знаем при этом, что путь к личному убеждению остается открытым.

Попробуем подойти с этой же меркой к религиозным учениям. Когда мы поднимаем вопрос, на чем основывается их требование в них верить, то получаем три ответа, которые удивительно плохо согласуются между собой. Во-первых, они заслуживают веры, потому что уже наши предки верили в них; во-вторых, у нас есть доказательства, доставшиеся нам из той самой древности; а в-третьих, поднимать вопрос об их достоверности вообще запрещено. Прежде подобные поползновения строжайше карались, да и сегодня общество неодобрительно относится к тому, что кто-то их возобновляет.

Этот третий пункт должен вызвать у нас сильнейшие сомнения. Ведь подобный запрет может иметь только одну мотивировку: общество очень хорошо понимает необоснованность притязания, которое оно выдвигает в отношении своих религиозных учений. Будь это по-другому, оно, несомненно, с величайшей готовностью предоставляло бы каждому, кто желает самостоятельно убедиться, необходимый для этого материал. Поэтому к проверке двух других аргументов мы подходим с недоверием, устранить которое не так просто. Мы должны верить потому, что верили наши прародители. Но эти наши предки были гораздо более невежественными, чем мы, они верили в вещи, которые мы сегодня вправе признать невозможными. Закрадывается подозрение, что и религиозные учения могут быть такого же рода. Доказательства, которые они нам оставили, изложены в писаниях, которые сами несут на себе все признаки

---

[1] [Ж. Б. Л. Фуко (1819–1868) в 1851 году с помощью маятника продемонстрировал движение , совершаемое Землей в течение суток.]

недостоверности. Они полны противоречий, перерабатывались, фальсифицировались; там, где сообщается о засвидетельствованных фактах, они сами не засвидетельствованы. Мало чем помогает и то, когда утверждается, что их дословный текст или их содержание происходит от божественного откровения, ибо подобное утверждение уже само является частью тех учений, которые должны быть исследованы с точки зрения их достоверности, ведь ни одно положение само себя доказать не может.

Так мы приходим к странному результату, что именно те сообщения нашего культурного достояния, которые могли бы иметь для нас величайшее значение, которым поручено прояснить нам загадку мира и примирить нас со страданиями жизни, как раз и имеют самое слабое подтверждение. Мы не решились бы признать такой безразличный для нас факт, что киты рождают детенышей, а не откладывают яйца, если бы его нельзя было подтвердить вескими доказательствами.

Такое положение вещей само по себе представляет собой весьма необычную психологическую проблему. Пусть никто также не думает, что предыдущие замечания о недоказуемости религиозных учений содержат в себе что-то новое. Это ощущалось во все эпохи, несомненно, также и предками, оставившими после себя такое наследие. Вероятно, многие из них, как и мы, питали те же сомнения, но над ними тяготел слишком большой гнет, чтобы они отважились выразить их. И с тех пор несметное множество людей терзалось этими же сомнениями, которые они стремились подавить, потому что считали себя обязанными верить; многие блестящие умы разбились об этот конфликт, многие характеры пострадали от компромиссов, в которых они искали выход из сложного положения.

Если все доказательства, которые приводят в пользу достоверности религиозных тезисов, происходят из прошлого, то напрашивается мысль посмотреть, не может ли современность, о которой нам судить проще, также представить такие доказательства. Если бы удалось избавить от сомнений хотя бы отдельную часть религиозной системы подобного рода, то благодаря этому целое чрезвычайно прибавило бы в правдоподобии. Здесь начинается деятельность спиритистов, которые убеждены в продолжении существования индивидуальной души и хотят со всей определенностью продемонстрировать нам это положение религиозного учения. К сожалению, им не удается опровергнуть то, что проявления вызываемых ими духов — лишь продукт их собственной душевной деятельности. Они вызывали духов величайших людей, самых выдающихся мыслителей, но все полученные от них высказывания и сведения были настолько нелепыми, настолько

безотрадно пустыми, что единственно заслуживающим доверия можно счесть лишь умение духов приспосабливаться к кругу людей, которые их вызывают.

Здесь нужно вспомнить о двух попытках, которые производят впечатление судорожных усилий уйти от проблемы. Одна, насильственного характера, является древней, другая — хитроумной и современной. Первая — это *«Credo, quia absurdum»*[1] отцов церкви. Это должно означать, что религиозные учения не подчинены требованиям разума, они стоят над разумом. Их истину нужно ощущать в душе, постигать их не требуется. Однако это *credo* представляет интерес только как добровольное признание, в качестве предписания обязательной силы оно не имеет. Разве я должен верить в любую абсурдность? А если нет, то почему именно в эту? Не существует инстанции, стоящей над разумом. Если истинность религиозных учений зависит от внутреннего переживания, доказывающего эту истинность, то что делать со многими людьми, которые такого редкостного переживания не имеют? Можно потребовать от всех людей, чтобы они пользовались даром разума, которым они обладают, но нельзя основывать общую для всех обязанность на мотиве, имеющемся лишь у ничтожного меньшинства. Если кто-то вследствие глубоко взволновавшего его экстатического состояния приобрел непоколебимое убеждение в реальной истине религиозных учений, то что это означает для остальных?

Вторая попытка относится к философии «как если бы». Утверждается, что в нашей мыслительной деятельности имеется множество предположений, беспочвенность, более того, абсурдность которых мы полностью понимаем. Они называются фикциями, но в силу разнообразных практических мотивов мы должны вести себя так, «как если бы» верили в эти фикции. Это касается религиозных учений из-за их беспримерной важности для сохранения человеческого общества[2]. Эта аргументация недалеко ушла от *«Credo, quia*

---

[1] [«Верю, потому что это абсурдно»; это высказывание приписывается Тертуллиану. Оно также приводится в «Неудовлетворенности культурой» (1930*a*) и в двух местах в работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939*a*), см. ниже, с. 240, с. 533 и с. 564.]

[2] Надеюсь, я не совершу несправедливости, если припишу представителям философии «как если бы» воззрение, которое не чуждо и другим мыслителям. Ср. Х. Файхингер (1922, 68): «Мы включаем в сферу фикции не только безразличные, теоретические операции, но и понятийные образования, придуманные благороднейшими людьми, которым принадлежат сердца более благородной части человечества, и этому человечеству не хочется их лишиться. Не хотим этого сделать и мы — пусть это будет существовать в качестве *практической фикции*, но в качестве *теоретической истины* это отомрет».

absurdum». Однако я думаю, требование «как если бы» таково, что его может выставить только философ. Человек, мышление которого не подверглось влиянию философского искусства, никогда не сможет его принять; для него с признанием абсурдности, неразумности, все кончено. Когда дело касается важнейших для него интересов, его нельзя склонить к отказу от достоверности, которая требуется ему в его обычной деятельности. Я вспоминаю одного своего ребенка, уже в раннем возрасте проявлявшего особую деловитость. Когда детям рассказывали сказку, которой они благоговейно внимали, он подходил и спрашивал: «А это настоящая история?» Услышав отрицательный ответ, он удалялся с презрительной миной. Надо надеяться, что вскоре люди будут вести себя по отношению к религиозным сказкам подобным же образом, вопреки ходатайству принципа «как если бы».

Но в настоящее время они ведут себя совершенно иначе, и в былые времена религиозные представления, несмотря на их неоспоримый недостаток правдоподобия, оказывали сильнейшее влияние на человечество. Это новая психологическая проблема. Надо спросить, в чем состоит внутренняя сила этих учений, какому обстоятельству обязаны они своей действенностью, независимой от признания разумом?

VI

Я думаю, что мы уже достаточно подготовлены к ответу на оба вопроса. Он будет получен, если мы примем к сведению психический генез религиозных представлений. Выдавая себя за научные положения, они не являются отражением опыта или конечными результатами мыслительной работы; это иллюзии, исполнения самых древних, сильных и насущных желаний человечества; секрет их силы — в силе этих желаний. Мы уже знаем, что пугающее впечатление детской беспомощности пробудило потребность в защите — защите посредством любви, — которую удовлетворял отец; понимание того, что эта беспомощность сохраняется всю жизнь, породило веру в существование некоего — но теперь уже более могущественного отца. Благодаря благосклонности божественного провидения страх перед жизненными опасностями смягчается, постулирование нравственного мирового порядка обеспечивает соблюдение требования справедливости, которое в человеческой культуре так часто оставалось невыполненным; продление земного существования в будущей жизни устанавливает пространственные и временные рамки, в которых должны осуществляться эти желания. Из предпосылок этой системы даются ответы на вопросы-загадки, порождаемые человеческой любознательностью, например, о возникновении мира и об отношении между телом и душой; это означает огромное облегчение для психики отдельного человека, если никогда полностью не преодоленные конфликты детского возраста, проистекающие от отцовского комплекса, изымаются из нее и находят принимаемое всеми решение.

Утверждая, что все это иллюзии, я должен очертить значение слова. Иллюзия не то же самое, что заблуждение, она даже необязательно является заблуждением. Мнение Аристотеля, что вредные насекомые развиваются из нечистот, которого еще и сегодня придерживается невежественный народ, было заблуждением, так же, как и мнение прежнего поколения врачей, будто сухотка спинного мозга является следствием сексуальных излишеств. Было бы неправильно называть эти заблуждения иллюзиями. И наоборот иллю-

зией Колумба, было то, что он открыл новый морской путь в Индию. Причастность его желания к этому заблуждению вполне очевидна. Иллюзией можно назвать утверждение известных националистов, что индогерманцы — единственная способная к культуре раса людей, или вера, разрушенная только психоанализом, будто ребенок — существо, лишенное сексуальности. Для иллюзии остается характерным происхождение из человеческих желаний, в этом смысле она близка психиатрической бредовой идее, но, несмотря на сложное строение бредовой идеи, она отличается также и от нее. В бредовой идее мы выделяем в качестве важной особенности ее расхождение с реальностью, иллюзия необязательно должна быть ошибочной, то есть нереализуемой или противоречащей реальности. Девушка простого происхождения может, к примеру, жить иллюзией, что появится принц, который заберет ее с собой. Это возможно, подобного рода случаи происходили. То, что придет мессия и становит золотой век, гораздо менее вероятно; в зависимости от личной позиции того, кто выносит суждение, он классифицирует эту веру как иллюзию или как аналогию бредовой идеи. Примеры иллюзий, которые оправдались на деле, вообще говоря, привести не просто. Однако иллюзия алхимиков, что все металлы можно превратить в золото, возможно, является таковой. Желание иметь много золота, как можно больше золота, в значительной степени приглушено нашим сегодняшним пониманием предпосылок обогащения, зато химия уже не считает превращение металлов в золото невозможным. Стало быть, мы называем веру иллюзией, когда в ее мотивировке на передний протискивается исполнение желания, и при этом отрешаемся от ее отношения к действительности, точно так же, как и сама иллюзия отказывается от своего подтверждения на деле.

Если после этой ориентировки мы снова вернемся к религиозным учениям, то, повторяясь, можем сказать: все они являются иллюзиями, недоказуемыми, никого нельзя заставить считать их истинными, поверить в них. Некоторые из них настолько неправдоподобны, настолько противоречат всему, что мы с трудом узнали о реальности мира, что мы можем — с соответствующим учетом психологических различий — сравнить их с бредовыми идеями. О реальной ценности большинства из них судить нельзя. Насколько они недоказуемы, настолько же и неопровержимы. Пока еще слишком мало известно, чтобы к ним критически подступиться. Загадки мира лишь медленно открываются нашему исследованию, на многие вопросы наука сегодня ответить пока не может. Однако научная работа

для нас является единственным путем, который может привести к познанию реальности за пределами нас. Опять-таки будет иллюзией чего-либо ожидать от интуиции и погружения в себя; это не может дать нам ничего другого, кроме с трудом поддающихся объяснению выводов о нашей собственной душевной жизни; они никогда не дадут сведений, касающихся вопросов, ответ на которые будет столь прост для религиозных учений. Заполнять пробелы собственным произволом и по личному усмотрению объявлять ту или иную часть религиозной системы более или менее приемлемой было бы кощунством. Слишком значительны, хотелось бы даже сказать: слишком святы — эти вопросы.

Здесь кто-то может возразить: «Если уж закоренелый скептик признает, что утверждения религии нельзя опровергнуть разумом, то почему тогда я не должен им верить, когда на их стороне так многое: традиция, согласие людей и все утешительное их содержания?» В самом деле, почему нет? Никого нельзя принуждать к вере, точно так же никого нельзя принуждать к неверию. Однако человеку не надо заниматься самообманом, что благодаря таким обоснованиям его мысль идет правильным путем. Если вердикт «пустая отговорка» был когда-либо уместен, так именно здесь. Незнание — это незнание; никакого права во что-то либо верить из него не вытекает. Ни один разумный человек не будет в других вопросах вести себя так легкомысленно и довольствоваться столь жалким обоснованием своих суждений, своей позиции — такое он себе позволяет только в самых высоких и самых святых вещах. На самом деле это всего лишь попытки обмануть себя или других, будто он по-прежнему придерживается религии, тогда как давно уже от нее отошел. Когда речь идет о вопросах религии, люди оказываются повинны во всевозможных неискренностях и интеллектуальном произволе. Философы непомерно расширяют значение слов, пока в них не остается почти ничего от их первоначального смысла, какую-то расплывчатую абстракцию, которую они создали себе, называют «богом» и перед всем миром предстают деистами, верующими, могут сами себя превозносить, что познали более высокое, более чистое понятие бога, хотя их бог — это уже призрачная тень, а не могущественная личность религиозного учения. Критики настаивают на том, чтобы объявлять «глубоко религиозным» человека, признающегося в чувстве ничтожности и бессилия перед миром, хотя сущность религиозности составляет не это чувство, а только следующий шаг, реакция на него, стремящаяся найти способ преодолеть это чувство. Кто не идет дальше и смиренно довольствуется нич-

тожной ролью человека в огромном мире, тот скорее не религиозен в истинном смысле слова.

В план этого исследования не входит оценка истинности религиозных учений. Нам будет достаточно с точки зрения их психологической природы признать их иллюзиями. Но нам не нужно скрывать, что это открытие существенно повлияло и на наше отношение к вопросу, который многим, наверное, покажется самым важным. Мы примерно знаем, в какие времена были созданы религиозные учения и какими людьми. Если мы к тому же узнаем, по каким мотивам это произошло, то наша позиция в отношении религиозной проблемы заметно сместится. Мы себе говорим: было бы замечательно, если бы существовал бог в качестве мирового творца и доброго провидения, нравственного мирового порядка и потусторонней жизни, но все же весьма удивительно, что все обстоит именно так, как должны желать себе этого. И было бы еще удивительней, что нашим бедным, невежественным, подневольным предкам посчастливилось разгадать все эти непонятные тайны природы.

VII

Коль скоро признали религиозные учения иллюзиями, тут же возникает дальнейший вопрос: не имеет ли сходную природу также и другое достояние культуры, которым мы дорожим и которому позволяем управлять нашей жизнью? Не следует ли называть также иллюзиями предпосылки, которыми руководствуются наши государственные институты, не затуманиваются ли отношения между полами в нашей культуре одной или рядом эротических иллюзией? Раз уж у нас пробудилось недоверие, то мы не побоимся также задать вопрос, не имеет ли лучшего обоснования наша уверенность в том, что благодаря использованию наблюдения и мышления в научной работе мы сможем что-то узнать о внешней реальности. Ничто не вправе нас удержать от того, чтобы обратить наблюдение на наше собственное существо и применить мышление для своей собственной критики. Здесь начинается ряд исследований, исход которых должен оказаться решающим для построения «мировоззрения». Мы также догадываемся, что такое усилие не будет потрачено зря и что оно по крайней мере отчасти сумеет оправдать наше предчувствие. Однако столь объемлющая задача превышает возможности автора, он поневоле сужает свою работу до прослеживания одной-единственной из этих иллюзий, а именно религиозной.

Зычный голос нашего оппонента велит нам остановиться. Нас призывают к ответу за наше запретное деяние. О нам говорит:

«Археологические интересы вполне похвальны, но раскопок не производят, если из-за них подкапывают жилища живых людей, так что они могут обрушиться и завалить людей под их развалинами. Религиозные учения — не тот предмет, над которым можно умничать, как над любым другим. На них построена наша культура, сохранение человеческого общества имеет своей предпосылкой веру подавляющего большинства людей в истину этих учений. Если их будут учит, что всемогущего и справедливейшего бога не существует, нет божественного мирового порядка и будущей жизни, то они почувствуют себя свободными от всякой обязанности следовать

предписаниям культуры. Каждый будет беспрепятственно, безбоязненно следовать своим асоциальным, эгоистическим влечениям, пытаться демонстрировать свою силу, снова начнется хаос, который мы преодолевали многотысячелетней культурной работой. Даже если бы можно было узнать и доказать, что религия не обладает истиной, нужно было об этом бы молчать и вести себя так, как того требует философия «как если бы». В интересах сохранения всех! Не говоря уже об опасности этого предприятия, оно ко всему прочему еще и бесцельно жестоко. Огромное множество людей находит в учениях религии свое единственное утешение, только с их помощью может вынести тяготы жизни. Вы хотите отнять у них эту опору, не дав им ничего лучшего взамен. Было признано, что в настоящее время наука дает не много, но даже если бы она продвинулась значительно дальше, она была бы не достаточна для людей. У человека есть еще и другие императивные потребности, которые никогда смогут быть удовлетворены холодной наукой, и очень странно, прямо-таки верх непоследовательности, когда психолог, который всегда подчеркивал, насколько далеко в жизни человека разум отступает на задний план по сравнению с жизнью влечений, теперь пытается лишить людей ценного способа удовлетворения желаний и хочет ему это возместить интеллектуальной пищей».

Как много обвинений сразу! Но я готов на всех них возразить и, кроме того, буду отстаивать утверждение, что для культуры опасность будет больше, если сохранить ее нынешнее отношение к религии, чем если подобное отношение упразднить. Не знаю только, с чего мне начать свой ответ.

Может быть, с уверения, что сам я считаю свое предприятие совершенно безобидным и неопасным. Завышенная оценка интеллекта на этот раз не на моей стороне. Если люди таковы, как их описывают оппоненты — и я не могу на это возразить, — то не существует опасности, что какой-нибудь благочестивый верующий под влиянием моих рассуждений позволит лишить себя своей веры. Кроме того, я не сказал ничего, чего до меня намного полнее, энергичнее и убедительнее не сказали другие, лучшие люди. Имена этих людей известны; я не буду их приводить, чтобы не произвести впечатления, будто я хочу поставить себя в один ряд с ними. Я просто добавил — и это единственное новшество в моем изложении — к критике моих великих предшественников некое психологическое обоснование. Едва ли следует ожидать, что именно эта добавка произведет тот эффект, который остался недостигнутым до меня. Правда, меня можно было бы здесь спросить, зачем писать о подобных ве-

щах, если уверен в их неэффективности. Но к этому мы вернемся позднее.

Единственный, кому эта публикация может принести вред, это я сам. Мне придется услышать самые нелюбезные упреки по поводу моей поверхностности, ограниченности, недостатка идеализма и понимания высших интересов человечества. Но, с одной стороны, эти упреки для меня не новы, а с другой — если кому-то уже в юные годы не было дела до недовольства его современников, то что может задеть его в старческом возрасте, когда он уверен, что вскоре избавится от всякой их милости и немилости? В прежние времена было иначе, тогда подобного рода высказываниями человек верным образом сокращал срок своего земного существования и приближал возможность на собственном опыте сделать выводы о потусторонней жизни. Но, повторяю, те времена прошли, и сегодня подобная писанина неопасна также для автора. В крайнем случае его книгу нельзя будет переводить и распространять в той или иной стране. Разумеется, именно в той стране, которая чувствует себя уверенной в высоком уровне своей культуры. Но если человек вообще выступает за отказ от желаний и за покорность судьбе, то нужно уметь снести и эту потерю.

Затем у меня возник вопрос, не может ли все-таки публикация этого сочинения принести кому-то беды. Не человеку, а делу, делу психоанализа. Ведь нельзя отрицать, что это мое творение, к нему вдоволь проявляли недоверие и недоброжелательство; если теперь я выступлю со столь нежелательными высказываниями, то с большой легкостью произойдет смещение с моей персоны на психоанализ. «Теперь ясно, — будет сказано, — куда ведет психоанализ. Маска упала; к отрицанию бога и нравственного идеала, как мы это всегда и подозревали. Чтобы удержать нас от этого открытия, перед нами прикидывались, что психоанализ не имеет мировоззрения и не может его создать».

Эта шумиха будет мне действительно неприятна из-за многих моих сотрудников, среди которых иные не разделяют мое отношение к религиозным проблемам. Однако психоанализ уже пережил много бурь, стоит подвергнуть его и этой новой. На самом деле психоанализ — это метод исследования, беспристрастный инструмент, такой, скажем, как исчисление бесконечно малых величин. Если физику с его помощью довелось разузнать, что через какое-то определенное время Земля погибнет, то все же сомнительно будет приписывать деструктивные тенденции самому вычислению и поэтому его запретить. Все, что я здесь сказал об истинности религий, к пси-

хоанализу не относилось, и это было сказано другими задолго до того, как он стал существовать. Если благодаря применению психоаналитического метода можно получить новый аргумент против содержания истины в религии, то *tant pis*[1] для религии, но защитники религии с тем же правом будут пользоваться психоанализом, чтобы в полной мере оценить аффективное значение религиозного учения.

Что ж, продолжим защиту. Очевидно, что религия сослужила человеческой культуре великую службу, для обуздания асоциальных влечений сделала много, но недостаточно. Многие тысячелетия она имела власть над человеческим обществом; у нее было время показать, что она может сделать. Если бы ей удалось осчастливить, утешить, примирить с жизнью массы людей, сделать их носителями культуры, то никому не пришло бы в голову стремиться изменить существующие отношения. Что видим мы вместо этого? Что пугающе большое число людей недовольно культурой и в ней несчастно, воспринимает ее как бремя, которое надо сбросить; что эти люди либо прилагают все силы, чтобы изменить эту культуру, либо в своем враждебном отношении к культуре заходят так далеко, что вообще ничего не желают знать о культуре и ограничении влечений. Нам здесь возразят, что это состояние происходит как раз от того, что религия утратила часть своего влияния на массы людей, а именно из-за прискорбного воздействия прогресса в науке. Отметим для себя это признание и его обоснование, чтобы позднее использовать это для наших целей, однако сам этот упрек не имеет силы.

Сомнительно, чтобы люди в эпоху неограниченного господства религиозных учений в целом были счастливее, чем сегодня; нравственнее они не были точно. Им всегда удавалось лишить глубины религиозные предписания и тем самым сорвать их намерения. При этом священнослужители, которые должны были следить за повиновением религии, шли им навстречу. Доброта бога препятствовала его правосудию: человек грешил, затем приносил жертву или каялся, после чего был свободен, чтобы грешить по-новому. Сокровенная сущность русского человека решилась на вывод, что грех необходим, чтобы наслаждаться всеми блаженствами божьей милости, то есть, по существу, грех — богоугодное дело. Очевидно, что проповедники могли сохранять покорность масс перед религией, только сделав столь большие уступки инстинктивной природе человека. Так и осталось: сам бог сильный и добрый, человек же

[1] [Тем хуже (фр.). — *Примечание переводчика*.]

слаб и грешен. Во все времена безнравственность находила в религии не меньшую опору, чем нравственность. Если достижения религии с точки зрения дарования счастья людям, повышения их культурной пригодности[1] и их нравственного ограничения ничем не лучше, то тогда все же возникает вопрос, не переоцениваем ли мы ее необходимость для человечества и мудро ли мы поступаем, основывая на ней наши культурные требования.

Поразмыслим над очевидной нынешней ситуацией. Мы слушали признание, что религия уже не имеет того же самого влияния на людей, как раньше. (Речь здесь идет о европейской христианской культуре.) И это не потому, что ее обещания стали меньшими, а потому, что они кажутся людям менее правдоподобными. Признаемся, что причина этого изменения — укрепление научного духа в верхних слоях человеческого общества. (Возможно, она не единственная.) Критика поколебала доказательную силу религиозных документов, естествознание выявило содержащиеся в них заблуждения, сравнительное исследование обратило внимание на фатальное сходство почитаемых нами религиозных представлений с духовными продуктами примитивных народов и эпох.

Научный дух порождает определенное отношение к предметам нашего мира; перед предметами религии он на какое-то время останавливается, колеблется и, наконец, также и здесь переступает через порог. В этом процессе нет задержек, чем большему числу людей становятся доступными богатства нашего знания, тем больше распространяется отход от религиозной веры, сначала только от устаревших, предосудительных ее облачений, а затем и от ее фундаментальных предположений. Только американцы, устроившие обезьяний процесс в Дейтоне[2], показали себя последовательными. Неизбежный переход обычно совершается половинчато и неискренне.

От образованных людей и лиц умственного труда для культуры не исходит большой угрозы. Замена религиозных мотивов культурного поведения другими, мирскими произошла бы у них бесшумно, кроме того, по большей части они сами являются носителями культуры. Иначе обстоит дело с огромной массой необразованных, угнетенных людей, у которых имеются все основания быть врагами

---

[1] [О «культурной пригодности» человека Фрейд рассуждает в своей работе «В духе времени о войне и смерти» (1915*b*), см. выше, с. 42–46.]

[2] [Небольшой город в штате Теннеси, где в 1925 году на одного учителя природоведения была подана жалоба на нарушение государственного закона, поскольку он учил тому, что человек произошел от животных.]

культуры. До тех пор, пока им не известно, что в бога больше не верят, все хорошо. Но они об этом непременно узнают, даже если это мое сочинение не будет опубликовано. И они готовы принять результаты научного мышления, без того чтобы у них произошло изменение, которое вызывает у человека научное мышление. Не существует ли здесь опасность, что враждебность этих масс к культуре обрушится на слабый пункт, который они обнаружили у своей принуждающей к повиновению госпожи? Если непозволительно убить своего ближнего лишь потому, что милостивый боже это запретил и сурово покарает за это в этой или в той жизни, но человек узнает, что никакого милостивого бога не существует, что его наказания не стоит бояться, то тогда, несомненно, его убивают безо всяких раздумий, и от этого может удержать только земная власть. Стало быть, либо строжайшее подавление этих опасных масс, самое тщательное ограждение от всех возможностей духовного пробуждения, либо основательная ревизия отношений между культурой и религией.

VIII

Надо думать, что осуществлению этого последнего предложения не препятствуют какие-либо особые трудности. Действительно, в таком случае от чего-то отказываешься, но взамен, пожалуй, больше приобретаешь и избегаешь серьезной опасности. Но этого пугаются, как если бы из-за этого культура подверглась бы еще большей опасности. Когда святой Бонифаций[1] срубил дерево, почитавшееся саксами как священное, собравшиеся ожидали, что в результате такого кощунства случится нечто ужасное. Но ничего не произошло, и саксы приняли крещение.

Когда культура выставила требование не убивать соседа, которого ненавидишь, который стоит у тебя на пути и имуществу которого ты завидуешь, то это, несомненно, произошло в интересах совместной человеческой жизни, которая в противном случае была бы невозможной. Ибо убийца навлек бы на себя месть родственников убитого и глухую зависть других людей, которые ощущают такую же сильную внутреннюю склонность к подобного рода насилию. Поэтому он недолго радовался бы своей мести или своему разбою, а имел бы все шансы самому вскоре оказаться убитым. Даже если бы благодаря исключительной силе и осторожности он мог бы защититься от отдельных противников, ему пришлось бы уступить объединению более слабых. Если бы такое объединение не возникло, убийства продолжались бы бесконечно, и в итоге люди взаимно истребили бы друг друга. Отношения между отдельными людьми были бы такими же, какие до сих пор существуют на Корсике между семьями, а в остальном мире — лишь между нациями. Одинаковая для всех небезопасность жизни объединяет людей в общество, которое запрещает отдельному человеку убийство и сохраняет за собой право совместного убийства того, кто нарушает запрет. Это и есть правосудие и наказание.

Этого рационального обоснования запрета убивать мы, однако, не разделяем, а утверждаем, что запрещение исходит от бога. Стало

[1] [Проповедовавший в VIII веке «апостол немцев» родился в Девоншире, Англия.]

быть, мы берем на себя смелость угадывать его намерения и считаем, что и он тоже не хочет, чтобы люди истребляли друг друга. Поступая таким образом, мы наделяем культурный запрет совершенно особенной торжественностью, но при этом рискуем сделать его соблюдение зависимым от веры в бога. Если мы откажемся от этого шага, не будем приписывать свою волю богу и удовлетворимся социальным обоснованием, то мы, хотя и отказываемся от того просветления культурного запрета, но вместе с тем избегаем того, что он оказываебтся под угрозой. Но мы получаем также и нечто другое. Благодаря своего рода диффузии или инфекции характер святости, неприкосновенности, потусторонности — можно сказать — с немногочисленных важных запретов распространился на все остальные культурные учреждения, законы и предписания. Однако этим последним ореол святости зачастую не к лицу; дело не только в том, что они сами обесценивают друг друга, поскольку принимают решения, противоположные в зависимости от времени и места, они еще и выставляют напоказ все признаки человеческого несовершенства. Среди них легко распознать то, что может быть лишь продуктом недальновидной трусливости, выражением честолюбивых интересов или следствием недостаточных предпосылок. Критика, которой приходится их подвергать, в нежелательной степени подрывает также уважение к другим, более обоснованным требованиям культуры. Поскольку решить, что повелел сам бог и что, скорее, происходит от авторитета всесильного парламента или влиятельного магистрата, — задача далеко не простая, было бы несомненным преимуществом оставить бога вообще в стороне и честно признать чисто человеческое происхождение всех культурных учреждений и предписаний. Вместе с претенциозной святостью отпали бы также жесткость и неизменность этих законов и повелений. Люди смогли бы понять, что эти законы созданы не столько для того, чтобы подчинять человека себе, а прежде всего чтобы служить его интересам, люди стали бы относиться к ним более дружественно, вместо их упразднения ставили бы целью только их улучшение. Это было бы важным шагом вперед на пути, ведущем к примирению с гнетом культуры.

Однако наша речь в защиту чисто рационального обоснования культурных предписаний, то есть сведения их к социальной необходимости, внезапно прерывается здесь одним размышлением. В качестве примера мы выбрали возникновение запрета убивать. Но соответствует ли наше изображение исторической истине? Боимся, что нет; похоже на то, что оно представляет собой всего лишь рассудочную конструкцию. С помощью психоанализа мы изучали

именно эту часть истории человеческой культуры[1], и, опираясь на результаты это своего труда, должны сказать, что в действительности дело обстояло иначе. Чисто разумные мотивы даже у современного человека мало что могут сделать против его страстных побуждений; какими же бессильными они должны были быть у того человеческого животного в доисторические времена! Возможно, его потомки еще и сегодня, ничем не сдерживая себя, убивали бы друг друга, если бы среди тех злодеяний не было одного — убийства первобытного отца, — вызвавшего непреодолимую эмоциональную реакцию, повлекшую за собой роковые . последствия. От нее происходит повеление: не убивай, — которое в тотемизме ограничивалось заменой отца, позднее распространилось и на других, но еще и сегодня исполняется далеко не всегда.

Но в соответствии с рассуждениями, которые мне нет надобности здесь повторять, тот праотец, был прообразом бога, моделью, по которой последующие поколения создали божий образ. Стало быть, религиозное представление верно, бог действительно участвовал в возникновении того запрета, его влияние, а не понимание социальной необходимости создало этот запрет. Да и смещение человеческой воли на бога совершенно оправданно, ведь люди знали, что сами насильственно устранили отца, и в качестве реакции на свое злодеяние они установили себе впредь уважать его волю. Таким образом, религиозное учение сообщает нам историческую истину, правда, несколько видоизмененную и; и завуалированную; наше рациональное изображение ее отрицает.

Теперь мы замечаем, что богатство религиозных представлений составляют не только исполнения желаний, но и важные исторические реминисценции. Взаимодействие прошлого и будущего — какую несравненную мощь оно должно придавать религии! Но, возможно, благодаря одной аналогии у нас забрезжит также и другое понимание. Нехорошо пересаживать понятия далеко от той почвы, на которой они взросли, но мы должны дать выражение соответствию. О человеческом дитя нам известно, что оно не сможет успешно проделать путь своего развития к культуре, не пройдя через то более, то менее отчетливую фазу невроза. Так случается потому, что ребенок не может умственной работой подавить очень многие впоследствии непригодные требования влечений, а вынужден усмирять их актами вытеснения, за которыми, как правило, скрывается мотив страха. Большинство этих детских неврозов спонтанно преодолеваются в процессе развития, прежде всего такую судьбу

---

[1] [Ср. четвертую статью в работе «Тотем и табу» (1912–1913), с. 387 и далее, ниже.]

имеют неврозы навязчивости детского возраста. С остальными в дальнейшем должно покончить психоаналитическое лечение. Точно таким же образом следовало бы предположить, что человечество как нечто единое целое в ходе своего многовекового развития оказывается в состояниях, которые аналогичны неврозам[1], причем по тем же самым причинам, а именно потому, что во времена своего невежества и интеллектуальной слабости осуществляло необходимый для совместной человеческой жизни отказ от влечений только благодаря чисто аффективным усилиям. Осадки процессов, сходных с вытеснением, которые происходили в доисторическую эпоху, потом еще долгое время были присущи культуре. В таком случае религия была бы общечеловеческим неврозом навязчивости; как и невроз навязчивости у ребенка он произошел из эдипова комплекса, из отношения к отцу. В соответствии с таким пониманием можно было бы предположить, что отход от религии должен произойти с фатальной неумолимостью процесса развития и что именно сейчас мы находимся в середине этой фазы развития.

В таком случае наше поведение должно было бы следовать образцу разумного воспитателя, который не противится предстоящему преобразованию, а стремится ему содействовать и ослабить насильственный характер его бурного проявления. Однако сущность религии этой аналогией не исчерпывается. Если, с одной стороны, она приносит навязываемые ограничения, просто как индивидуальный невроз навязчивости, то, с другой стороны, она содержит систему иллюзий-желаний с отрицанием действительности, которую в изолированном виде мы обнаруживаем лишь при аменции[2], галлюцинаторной спутанности, сопровождающейся ощущением блаженства. Все это лишь сравнения, с помощью которых мы пытаемся понять социальный феномен; индивидуальная патология не дает нам полноценного его эквивалента.

Неоднократно указывалось (мною и особенно Т. Райком[3]) на то, вплоть до каких деталей прослеживается аналогия между религией и неврозом навязчивости, как много особенностей и судеб религиозного образования можно понять на этом пути. С этим хорошо согласуется также и то, что благочестивый верующий в значительно степени защищен от опасности известных невротических заболева-

---

[1] [Фрейд еще раз возвращается к этому вопросу в конце работы «Неудовлетворенность культурой», с. 269, ниже. Еще более подробно он обсуждает его в статье III, часть I, работы «Человек Моисей и монотеистическая религия», ср. с. 521 и далее и с. 528 и далее, ниже.]

[2] [«Аменция Мейнерта» — острая галлюцинаторная спутанность.]

[3] [Ср. Фрейд, «Навязчивые действия и религиозные отправления» (1907*b*), а также Reik (1927).]

ний; принятие общего невроза избавляет его от задачи сформировать личный невроз[1].

Понимание исторической ценности известных религиозных учений повышает наше уважение к ним, но не обесценивает наше предложение исключить их из обоснования предписаний культуры. Напротив! С помощью этих исторических остатков мы пришли к пониманию религиозных положений как своего рода невротических реликтов, и теперь вправе сказать, что, вероятно, теперь самое время, как в аналитическом лечении невротика, заменить последствия вытеснения результатами рационального умственного труда. То, что при такой переработке нельзя будет остановиться на отказе от торжественного освящения предписаний культуры, что общая их ревизия должна будет привести к упразднению многих из них, можно предвидеть, но едва ли об этом надо жалеть. Поставленная перед нами задача примирения людей с культурой будет во многом решена этим путем. Нам не стоит переживать из-за отказа от исторической истины при рациональном обосновании предписаний культуры. Истины, которые содержатся в религиозных учениях, все же настолько искажены и систематическим образом замаскированы, что масса людей не может признать в них правду. Это подобно тому, как мы рассказываем ребенку, что новорожденных приносит аист. Также и здесь мы говорим правду в символическом облачении, ибо мы знаем, что означает большая птица. Но ребенок этого не знает, он улавливает только элемент искажения, считает себя обманутым, и мы знаем, как часто его недоверие к взрослым и упрямство связываются именно с таким впечатлением. Мы пришли к убеждению, что лучше отказаться от сообщения истины в таком символическом облачении и не отказывать ребенку в знании реальных условий, приспосабливая это знание к его интеллектуальному уровню[2].

---

[1] [Фрейд касался этого положения еще раньше, например, в тезисе, добавленном в 1919 году, в своем очерке, посвященном Леонардо да Винчи (1910*c*), см. *Studienausgabe*, т. 10, с. 146, а также в работе «Психология масс и анализ Я» (1921*c*), выше, с. 132. Он упоминает его еще раз в «Неудовлетворенности культурой», ниже, с. 216.]

[2] [В дальнейшем во многих пассажах Фрейд проводит различие между правдой, которую он назвал «материальной», и «исторической» истиной. См., например, часть II, раздел Ж, в статье III работы «Человек Моисей и монотеистическая религия», с. 572 и далее, ниже, и редакторское примечание на с. 575. Эта же мысль высказывается также в связи с образованием мифов в работе «О добывании огня» (1932*a*), с. 452, ниже. См. также «Предварительные замечания издателей», выше, с. 137–138.]

IX

«Вы позволяете себе противоречивые высказывания, которые трудно согласовать между собой. Сначала Вы утверждаете, что сочинение, такое, как Ваше, совершенно безопасно. Никто, мол, не позволит лишить себя религиозной веры подобными рассуждениями. Но поскольку, как впоследствии выясняется, Ваше намерение — все-таки эту веру разрушить, можно спросить: зачем, собственно, Вы его публикуете? В другом месте Вы, наоборот, признаете, что может быть опасно, даже очень опасно, если кто-то узнает, что в бога больше не верят. До сих пор он был послушным, а теперь отбрасывает в сторону повиновение предписаниям культуры. Вся Ваша аргументация, что религиозное обоснование заповедей культуры означает для культуры опасность, основывается на предположении, что верующего можно сделать неверующим, а это все же является полным противоречием».

«Другое противоречие — когда Вы, с одной стороны, признаете, что человеком нельзя управлять с помощью разума, что он руководствуется своими страстями и требованиями влечений, но с другой стороны, предлагаете заменить аффективные основы его повиновения культуре рациональными. Понимай, как знаешь. Как мне кажется, должно быть либо одно, либо другое».

«Впрочем, неужели история Вас ничему не научила? Такая попытка заменить религию разумом однажды уже была сделана — официально и с большим размахом. Вы же помните о Французской революции и Робеспьере? Но тогда, значит, также о недолговечности и плачевном результате этого эксперимента. Теперь он повторяется в России, нам и так заранее ясно, что из этого выйдет. Не думаете ли Вы, что мы вправе предположить, что без религии человек обойтись не может?»

«Вы сами сказали, что религия — это нечто большее, чем невроз навязчивости. Но об этой другой ее стороне Вы не говорили. Вам достаточно провести аналогию с неврозом. От невроза людей надо избавить. Что при этом будет еще утрачено, Вас не заботит».

Наверное, видимость противоречия возникла из-за того, что о сложных вещах я говорил слишком бегло. Кое-что мы можем на-

верстать. Я по-прежнему утверждаю, что мое сочинение в одном отношении является полностью безопасным. Ни один верующий не позволит поколебать себя в своей вере этими или сходными аргументами. Верующий имеет определенные нежные связи с содержанием религии. Несомненно, имеется несметное множество других людей, которые в том же самом смысле верующими не являются. Они повинуются предписаниям культуры, потому что дают себя запугать угрозами религии, и они боятся религии, пока вынуждены ее считать частью ограничивающей их реальности. Именно они и откалываются, как только могут отказаться от веры в их реальную ценность, но и аргументы не оказывают тут никакого влияния. Они перестают бояться религии, когда замечают, что и другие тоже ее не боятся, и именно о них я говорил, что они узнали бы об упадке религиозного влияния, даже если бы я не опубликовал свое сочинение. [Ср. с. 173.]

Я полагаю, однако, что сами Вы придаете большее значение другому противоречию, в котором меня упрекаете. Люди так мало доступны доводам разума, полностью находятся во власти своих влечений-желаний. Зачем же лишать их удовлетворения влечений и пытаться его заменить разумными доводами? Конечно, люди таковы, но спрашивали ли Вы себя, должны ли они быть такими, принуждает ли их к этому их истинная сущность? Может ли антропология указать краниометрический индекс народа, который соблюдает обычай с самого раннего возраста деформировать бандажами головки детей? Задумайтесь над печальным контрастом между искрящимся интеллектом здорового ребенка и слабоумием среднего взрослого. И разве совсем уж невероятно, что именно религиозное воспитание несет на себе значительную большую часть вины за этот сравнительный упадок? Я думаю, пришлось бы очень долго ждать, пока ребенок, на которого не оказывали бы влияния, начал бы создавать идеи о боге и вещах по ту сторону этого мира. Возможно, что эти мысли пошли бы по тому же самому пути, по которому они прошли у его предков, но такого развития никто не дожидается, ему преподносят религиозные учения в то время, когда у него нет ни интереса к ним, ни способности осмыслить их важность. Замедлить сексуальное развитие и сделать как можно более ранним религиозное влияние — таковы два основных пункта в программе нынешней педагогики, не правда ли? Потом, когда мышление ребенка пробуждается, религиозные учения уже неприкосновенны. Но неужели Вы думаете, что для укрепления мыслительной функции очень полезно, когда столь важ-

ная для нее область оказывается закрытой из-за угрозы наказания адом? Если кто-то однажды пришел к тому, чтобы без критики принимать все нелепости, которые преподносит ему религиозные учения, и даже не замечать противоречия между ними, то слабость его ума не должна вызывать у нас удивления. Но тут у нас нет другого средства овладеть своими влечениями, кроме нашего интеллекта. Как можно ожидать от людей, которые находятся под властью запретов мыслить, что они достигнут психологического идеала, примата разума? Вы также знаете, что женщин, как правило, упрекают в так называемом «физиологическом слабоумии»[1], то есть приписывают им меньшие интеллектуальные способности, чем у мужчин. Сам этот факт спорен, его истолкование сомнительно, однако аргумент в пользу вторичной природы этой интеллектуальной задержки развития состоит в том, что женщины пострадали от жесткости запрета в раннем возрасте обращать свои мысли на то, что интересовало бы их больше всего, а именно на проблемы половой жизни. До тех пор, пока помимо торможения мышления в сексуальной сфере на человека в ранние годы воздействуют торможение мышления в сфере религии и вытекающее из него торможение мышления, связанное с лояльностью[2], мы действительно не можем сказать, кем он, по сути, является.

Однако я хочу умерить свой пыл и признать возможность того, что и я тоже гоняюсь за иллюзией. Быть может, воздействие религиозного запрета мыслить не так худо, как я предполагаю; быть может, окажется, что человеческая природа останется той же самой, даже если воспитание не будет злоупотреблять подчинением религии. Я этого не знаю, и Вы тоже не можете этого знать. Не только серьезные проблемы этой жизни кажутся в настоящее время неразрешимыми, но и многие менее значительные вопросы трудно решить. Но Вы согласитесь со мной, что здесь у нас имеется основание для надежды на будущее, что, возможно, нам предстоит найти клад, который может обогатить культуру, что стоит предпринять попытку нерелигиозного воспитания. Если она окажется неудовлетворительной, то я готов отречься от реформы и вернуться к более раннему,

---

[1] [Это выражение употреблялось Мёбиусом (1903). Ср. раннюю работу Фрейда о «культурной» половой морали (1908*d*), с. 28, выше, где предвосхищен данный аргумент. Воздействие торможения или запрета мышления со стороны религии затрагивается также в работе «Почему война?» (1933*b*), с. 284, ниже, и более подробно обсуждается в последней лекции «Нового цикла» (1933*a*), *Studienausgabe*, т. I, с. 596–599.]

[2] [Имеется в виду верность монархии.]

чисто описательному суждению: человек — это существо со слабым интеллектом, обуреваемое влечениями-желаниями.

В одном другом пункте я безоговорочно с Вами согласен. Пытаться насильственно и одним махом упразднить религию — несомненно, бессмысленная затея. Прежде всего потому, что она бесперспективна. Верующий не позволит лишить себя своей веры ни аргументами, ни запретами. Но если бы с кем-то подобное удалось, то это было бы жестоко. Кто десятилетиями принимал снотворное, тот, разумеется, не сможет спать, если у него отнять это средство. То, что воздействие религиозных утешений можно приравнять к воздействию наркотиков, прекрасно иллюстрируется событиями в Америке. Там сейчас хотят лишить людей — очевидно, под влиянием оказавшихся у власти женщин — все возбуждающие и опьяняющие средства и в качестве компенсации пресыщают их страхом божьим[1]. Исход этого эксперимента нам также известен заранее [см. с. 179].

Стало быть, я Вам возражаю, когда Вы затем заключаете, что человек вообще не может обойтись без утешения, которое ему дает религиозная иллюзия, что без нее он не вынес бы тягот жизни, жестокой действительности. Да, но только тот человек, в которого Вы с детства вливали сладкий — или кисло-сладкий — яд. Но другой, которого воспитывали в трезвости? Быть может, тот, кто не страдает неврозом, не нуждается и в интоксикации, чтобы его заглушить. Несомненно, человек окажется тогда в трудной ситуации, он должен будет признаться себе во всей своей беспомощности, в своей ничтожности в мироустройстве, что он уже не центр творения, уже не объект нежной заботы благосклонного провидения. Он окажется в той же ситуации, что и ребенок, покинувший отчий дом, где ему было так тепло и уютно. Но разве неверно, что инфантилизм должен быть преодолен? Человек не может вечно оставаться ребенком, в конце концов он должен выйти во «враждебную жизнь». Это можно назвать *«приучением к реальности»*, нужно ли мне еще Вам объяснять, что единственная цель моего сочинения — обратить внимание на необходимость этого шага?

Наверное, Вы боитесь, что он не выдержит этого тяжелого испытания? Что ж, позвольте нам все же надеяться. Когда человек знает, что должен рассчитывать на свои собственные силы, то это уже само по себе что-то значит. Тогда он учится тому, чтобы правильно их использовать. Нельзя сказать, что у человека вообще нет вспомо-

[1] [Фрейд это написал в период сухого закона в США (1920–1933).]

гательных средств, со времен дилювия[1] наука многому его научила, и она и дальше будет увеличивать его силу. Что же касается неизбежностей судьбы, от которых никуда не деться, то он научится с покорностью их терпеть. Зачем кормить его баснями о крупном землевладении на Луне, доходов от которого еще никто и никогда не видел? Как честный мелкий крестьянин на этой земле он будет обрабатывать свой участок, который его выкормит. Благодаря тому, что он перестанет чего-либо ждать от загробной жизни и сконцентрирует все высвободившиеся силы на земной жизни, он, вероятно, сумеет добиться того, чтобы жизнь стала сносной для всех, а культура никого больше не угнетала. Тогда он без сожаления сможет сказать вместе с одним из наших собратьев по неверию:

Пусть ангелы да воробьи
Владеют небом дружно![2]

---

[1] [От лат. *diluvium* — «потоп»; наносные отложения, первоначально считавшиеся следствием библейского Всемирного Потопа. — *Примечание переводчика.*]

[2] [Из «Германии» Гейне (Caput I). Словосочетание «собрат по неверию» сам Гейне употребил в отношении Спинозы. Фрейд использовал его в качестве примера особого технического приема остроты в своей книге об остроумии (1905*c*), *Studienausgabe*, т. 4, с. 75.]

X

«Конечно, звучит грандиозно. Человечество, которое отказалось от всех иллюзий и благодаря этому стало способным сносно устроиться на земле! Но я не могу разделить Ваших ожиданий. Не потому, что я закоренелый реакционер, которым Вы меня, возможно, считаете. Нет, из благоразумия. Я думаю, мы тут поменялись ролями; Вы проявляете себя как мечтатель, который позволяет увлечься иллюзиями, а я представляю требование разума, право на скепсис. Все, что Вы возвели, кажется мне построенным на заблуждениях, которые я, следуя Вам, вправе назвать иллюзиями, потому что они довольно отчетливо выдают влияние Ваших желаний. Вы связываете свою надежду с тем, что поколения, не испытавшие в раннем детстве влияния религиозных учений, легко достигнут желанного примата интеллекта над жизнью влечений. Это, пожалуй, иллюзия; в этом важном пункте человеческая природа едва ли изменится. Если я не ошибаюсь — о других культурах известно так мало, — еще и сегодня существуют народы, которые развиваются без гнета религиозной системы, и приближаются к Вашему идеалу не больше, чем остальные. Если Вам хочется устранить из нашей европейской культуры религию, то этого можно добиться только благодаря другой системе учений, и она с самого начала будет заимствовать все психологические особенности религии, те же самые святость, закостенелость, нетерпимость, тот же самый запрет на мышление для своей защиты. Что-то подобное Вам придется иметь, чтобы отвечать требованиям воспитания. От воспитания же Вы отказаться не можете. Путь от младенца до культурного человека долог, слишком многие человечки на нем заблудятся и своевременно не примутся за решение своих жизненных задач, если им будет предоставлено развиваться самим, без руководства. Теории, которые используются в их воспитании, всегда будут ставить границы мышлению в их более зрелые годы, точно так же, как сегодня это делает религия, за что Вы ее упрекаете. Неужели Вы не замечаете, что неустранимый природный недостаток нашей, всякой культуры, заключается в том, что она требует от обуреваемого влечениями и несмышленого ребенка принимать решения, которые может обосновать лишь зрелый интеллект взрослого челове-

ка. Но она не может поступать иначе, потому что всего за несколько лет ребенок должен освоить сгусток того, что было накоплено человечеством в ходе многовекового развития, и ребенок может справиться с поставленной перед ним задачей, только если его будут побуждать аффективными силами. Таковы, стало быть, перспективы Вашего "примата интеллекта"».

«Так что Вы не должны удивляться, если я выступаю за сохранение системы религиозных учений как основы воспитания и совместной человеческой жизни. Это практическая проблема, а не вопрос о ценности реальности. Раз уж в интересах сохранения нашей культуры мы не можем медлить с влиянием на отдельного человека, дожидаясь, когда он станет культурно зрелым — со многими это вообще никогда не случится, — раз уж мы вынуждены навязывать подрастающему человеку какую-нибудь систему учений, которая должна воздействовать на него как предпосылка, не подлежащая критике, то для этого религиозная система представляется мне самой пригодной. Разумеется, именно из-за ее исполняющей желания и утешающей силы, в которой Вам было угодно обнаружить "иллюзию". Учитывая, насколько трудно узнать что-либо о реальности, более того, сомневаясь, возможно ли для нас это вообще, давайте все же не будем упускать из виду, что также и человеческие потребности являются частью реальности, причем важную, такую, которая нас особенно близко касается».

«Другое преимущество религиозного учения я вижу в одном его своеобразии, которое вас, похоже, вызывает у Вас особую неприязнь. Оно делает возможным облагораживание и сублимирование понятий, благодаря чему с них сбрасывается почти все, что носит следы примитивного и инфантильного мышления. То, что после этого остается, — содержание идей, которым наука уже не противоречит и которые она не может также и опровергнуть. Эти преобразования религиозного учения, которые Вы осудили как полумеры и компромиссы, позволяют избежать разрыва между необразованной массой и философствующим мыслителем, поддерживают общность между ними, столь важную для сохранения культуры. Тогда не стоит бояться, что человек из народа узнает, что верхние слои общества "больше не верят в бога". Теперь я, думаю, показал, что Ваши усилия сводятся к попытке заменить испытанную и аффективно ценную иллюзию другой, не испытанной и индифферентной».

Вы не сочтете, что я недоступен для Вашей критики. Я знаю, как трудно избежать иллюзий; возможно, что и надежды, в которых я признаюсь, тоже иллюзорной природы. Но на одном отличии

я настаиваю. Мои иллюзии — не говоря уже о том, что за отказ разделить их не последует наказания, — не являются некорректируемыми, как религиозные, не носят бредового характера. Если опыт покажет — не мне, а другим после меня, думающим точно так же, — что мы заблуждались, то мы откажемся от своих ожиданий. Примите же мою попытку за то, что она собой представляет. Психолог, не обманывающийся насчет того, как трудно ориентироваться в этом мире, пытается судить о развитии человечества, основываясь на чуточке понимания, которое он приобрел благодаря изучению душевных процессов у отдельного человека в ходе его развития от ребенка ко взрослому. При этом у него невольно возникает мнение, что религия сопоставима с детским неврозом, и он достаточно оптимистичен, чтобы предположить, что человечество преодолеет эту невротическую фазу подобно тому, как многие дети перерастают свой сходный невроз. Эти выводы из индивидуальной психологии могут быть неудовлетворительными, перенос на человеческий род неоправданным, оптимизм необоснованным; я признаюсь Вам во всех этих сомнениях. Но часто бывает невозможно удержаться от того, чтобы не высказать свои мысли, и извиняешь себя тем, что не выдаешь их за нечто большее, чем они того стоят.

Я должен задержаться еще на двух пунктах. Во-первых, слабость моей позиции не означает усиления Вашей. Я думаю, что Вы защищаете проигрышное дело. Мы можем сколько угодно подчеркивать, что человеческий интеллект бессилен по сравнению с человеческими влечениями, и будем правы. Но в этой слабости есть что-то особое; голос интеллекта едва слышен, но он не успокаивается, пока не привлечет к себе внимания. В конце концов, после того, как его бесконечно часто отваживали, он все-таки добивается своего. Это один из немногих пунктов, где можно быть оптимистичным, говоря о будущем человечества, но и само по себе это немало значит. К нему можно присоединить и другие надежды. Конечно, примат интеллекта находится в далекой, далекой, но, вероятно, все же не в бесконечной дали. И поскольку он, по-видимому, будет ставить эти же цели, осуществления которых Вы ожидаете от Вашего бога (разумеется, в естественных для человека пределах, насколько это допускает внешняя реальность, Ανάγκη), а речь идет о любви к людям и ограничении страдания, мы вправе себе сказать, что наше соперничество лишь временное и не непримиримое. Мы ожидаем одного и того же, но Вы нетерпеливее, требовательнее и — почему я не должен этого сказать? — эгоистичнее, чем я и мои единомышленники. Вы хотите, чтобы блаженство начиналось сразу же после

смерти, требуете от него невозможного и не намерены отказаться от притязания отдельных лиц. Наш бог Λογοζ[1] осуществит из этих желаний то, что допускает природа вне нас, но постепенно, лишь в необозримом будущем и для новых людей. Возмещения для нас, тяжело страдающих в жизни, он не обещает. На пути к этой далекой цели от Ваших религиозных учений придется отказаться, даже если первые попытки окончатся неудачей, даже если первые замещающие образования окажутся нестойкими. Вы знаете почему; ничто не может долго противостоять разуму и опыту, а противоречие религии им обоим чересчур ощутимо. Также и облагороженные религиозные идеи не избегнут этой участи, пока они еще будут пытаться что-то спасти из утешительного содержания религии. Правда, если Вы ограничитесь отстаиванием некоего высшего духовного существа, свойства которого неопределимы, а намерения непознаваемы, то тогда Вы будете неуязвимы для возражений науки, но вместе с тем лишитесь и интереса людей.

И во-вторых: обратите внимание на различие Вашего и моего отношения к иллюзии. Вы должны всеми своими силами защищать религиозную иллюзию; если она обесценится — а она действительно находится под угрозой, — то тогда Ваш мир рухнет, Вам ничего не останется, как усомниться во всем, в культуре и в будущем человечества. От этой крепостной зависимости я свободен, мы свободны. Поскольку мы готовы отказаться от доброй доли наших инфантильных желаний, мы сможем вынести, если некоторые из наших ожиданий окажутся иллюзиями.

Воспитание, избавленное от гнета религиозных учений, возможно, не многое изменит в психологической сущности человека, наш бог Λογοζ, наверное, не столь всемогущ, он может осуществить лишь малую часть того, что обещали его предшественники. Если нам суждено это понять, то мы примем это в смирении. Интерес к миру и жизни мы из-за этого не утратим, ибо в одном месте у нас имеется надежная точка опоры, которой нет у Вас. Мы полагаем,

[1] Пара богов Λογοζ — Ανανκη голландца Мультатули. [«Разум» и «Необходимость». «Мультатули» (в переводе с латинского «я многое перенес») псевдоним известного голландского писателя Э. Д. Деккера (1820–1887). С давних пор он был одним из любимых авторов Фрейда; его выступление в защиту честного сексуального просвещения детей Фрейд одобрительно цитирует в своей статье, написанной на эту тему (1907*c*), см. *Studienausgabe*, т. 5, с. 162. «Письма» и «Сочинения» Мультатули находятся также во главе списка «десяти хороших книг», составленного Фрейдом, когда он отвечал на анкету по поводу любимых книг (1906*f*).]

что научная работа позволяет что-то узнать о реальности мира, благодаря чему мы усиливаем свою власть над ним и тем самым получаем возможность самим организовывать свою жизнь. Если эта вера — иллюзия, то тогда мы с Вами находимся в одинаковом положении, но наука своими многочисленными и важными результатами нам доказала, что она не иллюзия. У нее много явных и еще больше скрытых врагов среди тех, кто не может ей простить, что она ослабила религиозную веру и угрожает свергнуть ее. Ее упрекают, что она мало чему нас научила и несравнимо больше оставила в темноте. Но при этом забывают, как она молода, какими трудными были ее первые шаги и насколько маленьким был период времени, с тех пор как укрепился человеческий интеллект для решения своих задач. Не совершаем ли все мы ошибку, кладя в основу наших суждений слишком короткие отрезки времени? Нам следовало бы взять пример с геологов. Многие жалуются на ненадежность науки, что она сегодня объявляет законом то, что следующее поколение сочтет заблуждением и заменит новым законом столь же короткого срока действия. Но это несправедливо и отчасти неверно. Изменение научных мнений представляет собой развитие, прогресс, а не ниспровержение. Закон, вначале считавшийся безусловно верным, оказывается частным случаем более обширной закономерности или ограничивается другим законом, который узнаешь только позднее; грубое приближение к истине заменяется более подходящим, которое, в свою очередь, ожидает дальнейшего усовершенствования. В различных областях еще не преодолели фазу исследования, когда испытываются гипотезы, которые вскоре придется отбросить как неудовлетворительные; однако в других областях уже имеется гарантированное и почти неизменное ядро знания. Наконец, предпринимались попытки радикальным образом обесценить научный труд рассуждением, что он, будучи связанным с условиями нашей собственной организации, он не может дать ничего другого, кроме субъективных выводов, тогда как действительная природа вещей вне нас остается недоступной. При этом не считаются с несколькими моментами, имеющих решающее значение для понимания научной работы: что наша организация, то есть наш душевный аппарат, сформировалась как раз в результате усилий, направленных на освоение внешнего мира, и, стало быть, часть целесообразности должна была реализоваться в ее структуре; что она сама является составной частью того мира, который мы должны разузнать, и что она вполне допускает такое исследование; что задача науки будет описана полностью, если мы ограничим ее показом того, каким нам должен

казаться мир из-за своеобразия нашей организации; что окончательные результаты науки именно из-за способа их получения обусловлены не только нашей организацией, но и тем, что на эту организацию воздействовало, и, наконец, что проблема устройства мира без учета нашего воспринимающего душевного аппарата представляет собой пустую абстракцию, не имеющую практического интереса.

Нет, наша наука не иллюзия. Но было бы иллюзией верить, что мы откуда-нибудь из другого места могли бы получить то, чего она нам дать не может.

Неудовлетворенность культурой
(1930 [1929])

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ИЗДАТЕЛЕЙ

Издания на немецком языке:

1930 Вена, Международное психоаналитическое издание. 136 страниц.
1931 2-е изд. (Перепечатка первого издания с некоторыми дополнениями) 136 страниц.
1934 *G. S.*, т. 12, 27–114.
1948 *G. W.*, т. 14, 419–506.

Первая глава этого сочинения несколько раньше, чем остальные части, была опубликована в журнале «Психоаналитическое движение», т. 1 (4), ноябрь-декабрь, 1929. Пятая глава появилась в качестве самостоятельной статьи в следующем выпуске этого журнала, т. 2 (1), январь-февраль, 1930. В издании 1931 года добавились две или три сноски, а также новое заключительное предложение. Эти изменения отмечены в настоящем издании.

Осенью 1927 года Фрейд завершил работу над «Будущим одной иллюзии». В следующие два года он опубликовал не очень много работ, несомненно, прежде всего из-за своей болезни. Однако летом 1929 года он приступил к написанию новой книги, опять-таки на социологическую тему. Первый вариант был завершен в конце июля; в начале ноября рукопись была отдана в набор; фактически книга вышла в свет еще в том же году, хотя на титульном листе указан 1930 год.

Главную тему книги, непримиримый антагонизм между требованиями влечения и ограничениями, налагаемыми цивилизацией, можно проследить вплоть до самых ранних сочинений Фрейда. Хотя в работе, открывающей данный том, «"Культурная" половая мораль и современная нервозность» (1908*d*), эта тема обсуждается гораздо подробнее, чем во всех предыдущих трудах, тем не менее в «Предварительных замечаниях издателей» к ней содержится ряд ссылок на еще более ранние замечания по этому поводу (с. 11, выше). В этих ранних формулировках в большинстве случаев Фрейд сводит ограничение и вытеснение влечений-желаний к внешним социальным влияниям. Но все же это не всегда так. Хотя в «Трех очерках по теории сексуальности» (1905*d*) он, как упомянуто на с. 11, выше, гово-

7 Зак 5290

рит об «антагонистических отношениях между культурой и свободным сексуальным развитием» (*Studienausgabe*, т. 5, с. 144), но в той же работе в другом месте он делает следующее замечание по поводу плотин, которые воздвигаются в латентный период, чтобы сдержать сексуальное влечение: «В случае культурного ребенка создается впечатление, что сооружение этих плотин — продукт воспитания, и, несомненно, воспитание во многом этому содействует. На самом деле это развитие обусловлено органически, зафиксировано наследственно и иногда может происходить совсем без содействия воспитания» (там же, с. 85).

Это подводит нас к первой из двух других важных тем данной работы. Представление о том, что существует «органическое вытеснение, проторившее дорогу к культуре» — эта мысль развивается в двух больших примечаниях в начале и в конце главы IV (с. 229–230 и с. 235–236, ниже), — восходит к этому же раннему периоду. В письме Флиссу от 14 ноября 1897 года Фрейд писал: «То, что при вытеснении задействовано нечто органическое, я часто подозревал» (Freud, 1950*a*, письмо № 75). В полном соответствии с этой идеей он рассуждает о значении выпрямленной походки и преобладании зрения и обоняния как факторов вытеснения. Еще более ранний намек на эту идею содержится в письме от 11 января 1897 года (там же, письмо № 55). В своих ранее опубликованных трудах Фрейд лишь вкратце обозначил эти идеи в анализе «Крысина» (1909*d*), *Studienausgabe*, т. 7, с. 102, и еще более кратко во второй работе, посвященной психологии любовной жизни (1912*d*), там же, т. 5, с. 208. Идея «культурного процесса», состыкованная с представлением об «органическом вытеснении» и выраженная во многих местах в данной работе, еще раз затрагивается в заключительных абзацах эссе «Почему война?» (1933*b*), с. 285–286, ниже. Ср. также сходные мысли о «прогрессе духовности» в работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939*a*), статья III, часть II, раздел В, с. 557 и далее, ниже.

Однако нельзя не отметить, что ясная оценка роли, которую играют внешние и внутренние влияния, а также их взаимодействий в случае налагаемых культурой ограничений стала возможной только после того, как исследования Фрейда инстанции Я привели его к гипотезе о Сверх-Я и его возникновении из самых ранних объектных отношений индивида. Именно поэтому в данной работе (особенно в главах VII и VIII) он отводит много места дальнейшему исследованию и выяснению чувства вины, и именно поэтому Фрейд (на с. 260) заявляет своем «намерении представить чувство вины как важнейшую проблему развития культуры». Это в свою очередь обосновывает вторую важную побочную тему данной работы (впрочем, собственно говоря, ни одна из них не является второстепенной) — проблему деструктивного влечения.

История взглядов Фрейда на агрессивное или деструктивное влечение сложна, и ее можно затронуть здесь только вкратце. Во всех своих более ранних сочинениях он рассматривал его главным образом в контексте садизма. Первые более обстоятельные рассуждения на эту тему содержатся в «Трех очерках по теории сексуальности» (1905*d*), где садизм предстает одним из «парциальных влечений» сексуального влечения. Так, в первом очерке он писал: «В таком случае садизм соответствовал бы ставшему самостоятельным, чрезмерным агрессивному компоненту сексуального влечения, выдвинувшемуся на главное место благодаря смещению» (*Studienausgabe*, т. 5, с. 67). С другой стороны, позднее, во втором очерке, признается изначальная независимость агрессивных импульсов: «Мы можем предположить, что импульсы жестокости проистекают из независимых от сексуальности источников, но... способны вступить в раннюю связь с [ними]» (там же, с. 99, прим. 1). Подразумеваемые здесь независимые источники следует искать во влечениях к самосохранению. В издании 1915 года этот пассаж был изменен в том смысле, что «импульсы жестокости происходят от влечения к овладению»; выражение, что они независимы от сексуальности, отпало. Однако уже в 1909 году, в ходе полемики с теорией Адлера, Фрейд высказал еще одно очень важное положение. В разделе II главы III изложения случая «маленького Ганса» (1909*b*) он пишет: «Я не могу решиться признать наличие особого агрессивного влечения наряду и на равных правах с известными нам влечениями к самосохранению и сексуальными влечениями (там же, т. 8, с. 117)[1]. Это нежелание предполагать наличие независимого от либидо агрессивного влечения было также подкреплено гипотезой о нарцизме. Импульсы агрессивности, а также ненависти с самого начала рассматривались как принадлежащие влечению к самосохранению, а поскольку оно теперь было подведено под понятие «либидо», не было никакой причины постулировать наличие самостоятельного агрессивного влечения. И это утверждалось вопреки биполярности объектных отношений, часто встречающимся смешениям любви и ненависти и запутанному происхождению самой ненависти. (См. «Влечения и их судьбы», 1915*c*, последние абзацы данной работы.) И только после того, как в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920*g*) Фрейд выдвинул гипотезу о существовании влечения к смер-

---

[1] Добавленное в 1923 году примечание содержит неизбежное ограничение этого высказывания: «С тех пор мне также пришлось ввести понятие "агрессивное влечение", которое не совпадает с понятием Адлера. Я предпочитаю называть его "деструктивным влечением или влечением к смерти" (там же, с. 117, прим. 2). Понятие Адлера на самом деле имеет, скорее, значение влечения к самосохранению.

ти, самостоятельное агрессивное влечение оказалось в центре внимания. (См., в частности, обстоятельное обсуждение, начинающее примерно в середине главы VI данной работы.) Однако нужно заметить, что даже там — равно как и в более поздних сочинениях Фрейда (например в главе IV работы «Я и Оно» 1923*b*) — агрессивное влечение остается чем-то вторичным, производным от первичного саморазрушительного влечения к смерти. Это относится также и к данной работе, хотя в ней больше внимания уделяется внешним проявлениям влечения к смерти; и это относится также к последующим предназначенным для публикации обсуждениям проблемы: во второй части 32-й лекции «Нового цикла» (1933*a*) и в работе «Почему война?» (1933*b*), с. 282–383, ниже. Тем не менее небезынтересно процитировать еще несколько фраз из письма Фрейда принцессе Мари Бонапарт от 27 мая 1937 года, в которых отмечается бóльшая изначальная самостоятельность внешней деструктивности: «Обращенность внутрь агрессивного влечения, разумеется, противоположно обращенности вовне либидо, когда оно переходит от Я на объекты. Существует красивое схематическое представление, что исходно в начале жизни все либидо направлено внутрь, вся агрессия — вовне и что в течение жизни это постепенно меняется. Но, пожалуй, это неверно». Справедливости ради надо, однако, добавить, что в следующем письме Фрейд продолжает: «...Я прошу Вас не переоценивать замечания о деструктивном влечении. Это всего лишь наброски и надо все тщательно продумать, если захочется их [представить] общественности. К тому же здесь мало чего нового»[1].

Несомненно, что «Неудовлетворенность культурой» — труд, значение которого выходит далеко за рамки социологии.

[1] Первое письмо и вышеприведенная выдержка из второго письма содержатся в приложении А (№ 33 и 34) в третьем томе биографии Фрейда (Jones, 1962*b*, с. 536). Однако там текст этого фрагмента существенно отличается от приведенного нами. При подготовке настоящего издания мы обратились к рукописным оригиналам писем. Слово перед «общественности» неразборчиво.

I

Невозможно отделаться от впечатления, что люди обыкновенно подходят ко всему с ложной меркой, рвутся к власти, успеху и богатству и преклоняются перед другими, но недооценивают истинные ценности жизни. И все же при каждом подобного рода общем суждении существует опасность забыть о многокрасочности мира людей и его душевной жизни. Есть отдельные люди, которым не отказывают в почитании их современники, хотя их величие покоится на качествах и достижениях, которые совершенно чужды целям и идеалам толпы. Нетрудно допустить, что все же лишь меньшинство признает этих великих мужей, тогда как подавляющее большинство и знать о них не желает. Но и здесь все не так просто из-за несоответствий между мыслями и поступками людей и многоголосия их желаний.

Один из таких замечательных людей называет себя в письмах моим другом. Я послал ему свое небольшое сочинение, в котором религия трактуется как иллюзия[1], и он ответил, что полностью согласен с моей оценкой религии, но сожалеет, что я не отдал должное истинному источнику религиозности. Им является особое чувство, которое самого его обычно не покидает, которое он обнаружил у многих других и может предположить у миллионов. Чувство, которое он назвал бы ощущением «вечности», чувством чего-то безмерного, безграничного, словно «океанического». Это чувство — чисто субъективный факт, а не догмат веры; с ним не связано обещание личного бессмертия, но именно оно является источником религиозной энергии, которая постигнута различными церквами и религиозными системами, направлена в определенные каналы и, несомненно, также истощается. Лишь на основе этого океанического чувства можно было бы называть себя религиозным, даже если отвергать всякую веру и всякую иллюзию.

Это мнение моего уважаемого друга, который сам однажды поэтически воздал должное волшебству иллюзии, доставило мне не-

---

[1] [«Будущее одной иллюзии» (1927*c*), предыдущая работа в этом томе.]

малые трудности[1]. У себя самого я не могу обнаружить такого «океанического» чувства. Научно анализировать чувства не очень удобно. Можно попытаться описать их физиологические признаки. Там, где это не получается — боюсь, что и океаническое чувство избегнет подобной характеристики, — не остается ничего другого, как придерживаться содержания представлений, которое скорее всего ассоциативно связано с чувством. Если я правильно понял моего друга, он имеет в виду то же самое, что и один оригинальный и весьма необычный поэт, утешающий своего героя перед добровольно избранной смертью: «Нам не покинуть этот мир»[2]. Стало быть, речь идет о чувстве неразрывной связи, принадлежности ко всему внешнему миру. Я бы сказал, что для меня оно имеет скорее характер умозрения, разумеется, не без сопутствующей эмоциональной окраски, но, впрочем, без нее не обходятся и другие мыслительные акты подобной значимости. Что до меня, я мог бы не убеждать себя в изначальной природе такого чувства. Потому-то я и не вправе оспаривать его наличие у других. Вопрос лишь в том, верно ли его толкуют и надо ли считать его *«fons et origo»*[3] всех религиозных потребностей.

Я не могу привести какие-либо, которые решающим образом повлияли бы на решение этой проблемы. Идея о том, что благодаря непосредственному, изначально на это направленному чувству человек должен был получить весть о своей взаимосвязи с окружающим миром, звучит так непривычно, так плохо вплетается в ткань нашей психологии, что правомерно было бы попытаться вывести подобное чувство психоаналитическим, то есть генетическим способом. В таком случае в нашем распоряжении имеется следующий ход мысли: в нормальном состоянии для нас нет ничего более достоверного, чем чувство самих себя, нашего собственного Я. Это Я кажется нам самостоятельным, целостным, четко отделенным от всего остального. Тому, что эта видимость обманчива, что, Я, наоборот, не имеет четких границ и простирается внутрь, в бессознательную психическую субстанцию, которую мы называем Оно и для которой Я служит своего рода фасадом, — всему этому вначале научило нас психоаналитическое исследование, которое обязано дать нам еще

---

[1] *[Дополнение, сделанное в 1931 году:]* «Liluli» [1919]). После выхода двух книг «La vie de Ramakrishna» [1929] и «La vie de Vivekananda» (1930) мне уже не нужно скрывать, что подразумеваемый в тексте друг — Ромен Роллан.

[2] Д. Х. Граббе [1801–1836], «Ганнибал»: «Да, нам не покинуть этот мир. Мы в нем навечно».

[3] [Истоком и причиной (лат.) — *Примечание переводчика.*]

многие сведения об отношении Я к Оно. Но по меньшей мере вовне Я сохраняет ясные и четкие пограничные линии. Только в одном, хотя и необычном, состоянии, которое, однако, нельзя осуждать как болезненное, дело обстоит иначе. В вершине влюбленности границы между Я и объектом угрожают исчезнуть. Вопреки всякому здравому смыслу влюбленный утверждает, что Я и Ты — одно целое, и готов вести себя так, как если бы это соответствовало действительности. То, что временно можно устранить благодаря физиологической [то есть нормальной] функции, разумеется, сможет быть разрушено также и болезненными процессами. Патология знакомит нас с большим количеством состояний, при которых отмежевание Я от внешнего мира становится ненадежным или границы и в самом деле проводятся неверно; в одних случаях части нашего собственного тела, более того, части собственной душевной жизни, восприятия, мысли, чувства кажутся словно чужими и не принадлежащими Я; в других случаях внешнему миру приписывают то, что явно возникло в Я и должно было быть им признано. Следовательно, также чувство Я подвержено нарушениям, а границы Я неустойчивы.

Дальнейшее рассуждение гласит: это чувство Я взрослого человека не может быть изначально таким. Оно должно было пройти определенное развитие, которое, разумеется, нельзя наглядно показать, но можно с довольно большой степенью вероятности сконструировать[1]. Младенец еще не отделяет свое Я от внешнего мира как источника стекающихся к нему ощущений. Он учится этому постепенно, отвечая на различные побуждения[2]. На него должно произвести сильнейшее впечатление то, что иные из источников возбуждения, в которых позднее он будет распознавать органы своего тела, в любой момент могут поставлять ему ощущения, тогда как другие периодически изымаются — среди них самое желанный: материнская грудь, — и их удается заполучить только настойчивым криком. Таким образом, вначале «объект» противопоставляется Я как нечто находящееся «вовне» и проявляющееся только благодаря особому действию. Следующий импульс к отделению Я от массы ощущений, то есть к признанию «того, что снаружи», внешнего мира, дают часто возни-

---

[1] См. многочисленные работы о развитии Я и о чувстве Я, начиная со «Стадий развития чувства реальности» (1913) Ференци и заканчивая статьями П. Федерна 1926, 1927 годов и более поздними.

[2] [Фрейд не впервые обращается к этой теме. Незадолго до этого он ее обсуждал в статье «Отрицание» (1925*h*), а еще раньше в работе «Влечения и их судьбы» (1915*c*), *Studienausgabe*, т. 3, с. 82–83 и с. 96–98, а также в «Толковании сновидений» (1900*a*), там же, т. 2, с. 538–539.]

кающие, разнообразные, неизбежные ощущения боли и неудовольствия, которые повелевает устранять или избегать безраздельно господствующий принцип удовольствия. Возникает тенденция отделять от Я все, что может стать источником такого неудовольствия, отбрасывать это вовне, образовывать наслаждающееся Я в чистом виде, которому противостоит чуждое, угрожающее «снаружи». Границы этого примитивного наслаждающегося Я не могут избежать корректировке под влиянием опыта. Многое из того, от чего не хочется отрекаться как доставляющего удовольствие, все же является не Я, а объектом, а иные мучения, от которых хотелось избавиться, все же оказываются неотделимыми от Я в силу своего внутреннего происхождения. Человек знакомится с методом, который благодаря произвольному управлению деятельностью органов чувств и соответствующим мышечным действиям может различить внутреннее (принадлежащее Я) и внешнее (происходящее от внешнего мира), и тем самым делает первый шаг к установлению принципа реальности, который должен управлять дальнейшим развитием[1]. Это разграничение, разумеется, служит практической цели защититься от испытываемых и грозящих ощущений неудовольствия. То, что Я для защиты от определенных, возникающих изнутри импульсов неудовольствия не употребляет иных методов, кроме тех, что используется им в отношении неудовольствия, возникающего извне, становится затем исходным пунктом значительных болезненных нарушений.

Именно так, стало быть, Я отделяется от внешнего мира. Точнее сказать, первоначально Я включает в себя все, позднее оно отделяет от себя внешний мир. Наше нынешнее чувство Я является, следовательно, лишь уменьшенным остатком широкомасштабного, более того, всеобъемлющего чувства, соответствовавшего внутренней связанности Я с внешним миром. Если мы вправе предположить, что это первичное чувство Я в большей или меньшей степени сохранилось в душевной жизни многих людей, то его в качестве своего рода противоположности следовало бы соотнести с более узким и строго ограниченным чувством Я в зрелом возрасте, а соответствующим ему содержанием представления были бы как раз безграничность и единение со вселенной, то самое содержание, которым мой друг объясняет «океаническое» чувство. Но вправе ли мы предполагать, что первоначальное сохранилось наряду с более поздним, с тем, что из него получилось?

---

[1] [Ср. «Положения о двух принципах психического события» (1911*b*). *Studienausgabe*, т. 3, с. 20–21.]

Несомненно. Такое развитие событий не кажется странным ни в душевной, ни в другой области. В отношении мира животных мы придерживаемся гипотезы, что самые высокоразвитые виды произошли от низших. Ведь среди живых существ мы и сегодня находим все простейшие формы жизни. Род огромных ящеров вымер и уступил место млекопитающим, но истинный представитель этого рода, крокодил, по-прежнему живет вместе с нами. Возможно, эта аналогия слишком отдаленная, к тому же она не совсем верна из-за того обстоятельства, что выжившие низшие виды в большинстве случаев не являются настоящими предками нынешних, более развитых. Промежуточные звенья, как правило, вымерли и известны только благодаря реконструкции. В душевной области, наоборот, сохранение примитивного рядом с тем, что возникло из него и преобразовалось, встречается настолько часто, что не стоит даже обращаться к примерам. Чаще всего это происходит вследствие разрывов в развитии. Один количественный компонент установки, импульса влечения остался неизменным, у другого произошло дальнейшее развитие.

Тем самым мы затрагиваем более общую проблему сохранения в психике, которая пока почти не разработана, но столь увлекательна и важна, что мы вправе уделить ей немного внимания даже без что даже без достаточного к тому повода. С тех пор как мы преодолели заблуждение, будто привычное нам забывание означает разрушение следа памяти, то есть уничтожение, мы склоняемся к противоположному предположению, что в душевной жизни ничто, однажды возникнув, не может исчезнуть, что все каким-то образом сохраняется и при подходящих условиях, например в результате далеко зашедшей регрессии, может вновь проявиться. Попытаемся с помощью сравнения из другой области пояснить содержание этой гипотезы. Возьмем, скажем, в качестве примера развитие Вечного города[1]. Историки учат нас, что древнейший Рим представлял собой *Roma quadrata*, огороженное поселение на Палатинском холме. Затем последовала фаза *Septimontium* — объединения поселений на отдельных холмах, потом появился город, ограниченный стеной Сервия Туллия, а еще позднее, после всех преобразований эпохи Республики и ранней Империи, город, который император Аврелиан окружил стеной. Не будем прослеживать далее преобразования города и спросим себя: что именно от этих ранних стадий мо-

---

[1] По «Кембриджской древней истории» Хью Ласта, т. 7 (1928): «Основание Рима».

жет еще обнаружить в сегодняшнем Риме гость, которого мы мысленно наделим самыми совершенными историческими и топографическими знаниями. Стену Аврелиана увидит в почти первозданном виде, за исключением нескольких трещин. В отдельных местах он сможет увидеть участки стены Сервия, обнаруженные в результате раскопок. Если он достаточно осведомлен — больше, чем современная археология, — то, вероятно, сможет нанести на карту города всю линию этих стен и очертания *Roma quadrata*. От зданий, заполнявших когда-то эти древние рамки, он не найдет ничего или найдет незначительные остатки, ибо они уже не существуют. Самое большее, что он мог бы сделать благодаря своим наилучшим знаниям о Риме времен Республики, — это указать места, где находились храмы и общественные здания этой эпохи. Теперь на их месте руины, но не самих этих зданий, а их более поздних перестроений, возникших после пожаров и разрушений. Едва ли требуется особо упоминать, что все эти останки древнего Рима вкраплены в лабиринт улиц большого города, возникшего за последние столетия, начиная с эпохи Возрождения. Разумеется, многие древности попрежнему погребены в почве города или под его современными сооружениями. Таков способ сохранения прошлого, с которым мы сталкиваемся в исторических местах, таких, как Рим.

Теперь сделаем фантастическое предположение, будто Рим не местожительство людей, а психическое существо со столь же долгим и богатым прошлым, в котором, стало быть, ничего из того, что однажды возникло, не погибло, в котором наряду с последней фазой развития продолжают существовать и все более ранние. Применительно к Риму это означало бы, что на Палатинском холме, как и прежде, возвышаются императорские дворцы и Септизоний Септимия Севера, что карнизы замка Ангела по-прежнему несут прекрасные статуи, которыми он был украшен вплоть до нашествия готов, и т. д. Более того, на месте Палаццо Каффарелли снова стоял бы — не снося этого здания — храм Юпитера Капитолийского, притом не только в своем позднем виде, каким он предстал перед римлянами эпохи Империи, но и в своем самом раннем, когда он еще демонстрировал этрусские формы и был украшен глиняными антефиксами. Там, где теперь стоит Колизей, мы могли бы восхищаться также исчезнувшим Domus aurea Нерона; на площади Пантеона мы обнаружили бы не только нынешний Пантеон, каким нам его оставил после себя Адриан, но на том же фундаменте также и первоначальную постройку М. Агриппы; более того, там же стояли бы церковь Maria sopra Minerva и древний храм, на месте которого она

была построена. И при этом, наверное, нужно было бы лишь немного изменить направление взгляда или местоположение наблюдателя, чтобы появился тот или другой вид.

Очевидно, нет смысла развивать далее эту фантазию, она ведет к тому, чего невозможно представить, более того, к абсурдному. Если мы хотим пространственно представить историческую последовательность, то это можно сделать только через сосуществование в пространстве; одно и то же пространство нельзя заполнить дважды. Наша попытка кажется праздной забавой; у нее есть только одно оправдание — она нам показывает, как мы далеки от того, чтобы выразить своеобразие душевной жизни с помощью наглядного изображения.

Нам нужно занять позицию по поводу одного возражения. Нас спросят, почему для сравнения с душевным прошлым мы выбрали именно прошлое города. Предположение о сохранении всего прошедшего относится также и к душевной жизни лишь при условии, что психический орган остался сохранным, что его ткань не пострадала от травмы или от воспаления. Но разрушительные воздействия, которые можно сравнить с этими причинами заболевания, имеют место в истории любого города, даже если его прошлое было менее бурным, чем у Рима, даже если его, подобно Лондону, едва ли когда-нибудь захватывали враги. Самое мирное развитие города включает в себя разрушение и замену строений, и поэтому город изначально не подходил для такого сравнения с душевным организмом.

Мы принимаем это возражение и, отказываясь от эффектной контрастности, обращаемся ко все же более родственному объекту сравнения, каковым является тело животного или человека. Но и здесь мы обнаруживаем то же самое. Более ранние фазы развития ни в каком значении не сохранились, они растворились в более поздних, для которых послужили материалом. Эмбрион нельзя обнаружить у взрослого, зобная железа, которой обладал ребенок, после пубертата заменилась соединительной тканью, но сама больше не существует; правда, в трубчатых костях зрелого человека я могу распознать очертания костей ребенка, но сами они исчезли, они вытягивались и утолщались, пока не приобрели свою окончательную форму. Итак, получается, что подобное сохранение всех предварительных ступеней наряду с окончательной формой возможно только в душевной жизни и что мы не в состоянии этот факт сделать наглядным.

Возможно, мы слишком далеко заходим в этом предположении. Возможно, нам следовало бы довольствоваться утверждением,

что прошлое в душевной жизни *может* сохраниться, что оно не *обязательно* должно разрушиться. И тем не менее вероятно, что также и в психической сфере нечто старое — как правило или как исключение — настолько стирается или растрачивается, что его уже никак нельзя оживить и восстановить, или что сохранение вообще связано с известными благоприятными условиями. Это возможно, но мы ничего об этом не знаем. Мы вправе придерживаться только того, что сохранение прошлого в душевной жизни — это скорее правило, а не странное исключение.

Если, таким образом, мы вполне готовы признать, что у многих людей имеется «океаническое» чувство, и склонны свести его к ранней фазе [развития] чувства Я, то возникает следующий вопрос: может ли это чувство притязать на то, чтобы рассматриваться как источник религиозных потребностей?

Это притязание мне не кажется убедительным. Ведь чувство только тогда может стать источником энергии, когда оно само является выражением сильной потребности. То, что религиозная потребность является производной инфантильной беспомощности и пробужденной ею тоски по отцу, кажется мне бесспорным, тем более что это чувство не просто тянется из детской жизни, а постоянно подкрепляется страхом перед всемогуществом судьбы. Я не смог бы привести пример такой же сильной в детстве потребности, как потребность в отцовской защите. Тем самым роль океанического чувства, которое могло бы, скажем, стремиться к восстановлению неограниченного нарцизма, отходит на задний план. Происхождение религиозной установки можно отчетливо проследить вплоть до чувства детской беспомощности. Возможно, за ней стоит что-то еще, но пока это покрыто туманом.

Я могу себе представить, что океаническое чувство впоследствии стало связанным с религией. Ведь это единение с миром, которое составляет его идейное содержание, выступает как первая попытка религиозного утешения, как очередной способ отвергать опасности, угрожающие Я со стороны внешнего мира. Признаюсь еще раз, что для меня весьма затруднительно оперировать этими едва уловимыми величинами. Еще один из моих друзей, ненасытная жажда знаний которого толкала на самые необычные эксперименты и в конце концов сделала его всеведущим, меня уверял, что упражнения йоги благодаря отвлечению от внешнего мира, благодаря концентрации внимания на функциях тела, благодаря особым способам дыхания действительно могут пробуждать новые ощущения и чувства всеобщности, которые он склонен понимать как регрессию

к древнейшим состояниям душевной жизни, давно покрытым последующими наслоениями. В них он усматривает, так сказать, физиологическое обоснование многих премудростей мистики. Здесь напрашивается мысль о связи с такими неясными изменениями душевной жизни, как транс и экстаз. Это заставляет меня лишь еще раз провозгласить словами из «Кубка» Шиллера:

Так радуйся, дышащий в радужном свете.

II

В моем сочинении «Будущее одной иллюзии» [1927*c*] речь шла не столько о самых глубоких источниках религиозного чувства, сколько о том, что понимает под религией обычный человек, о системе учений и обещаний, которая, с одной стороны, с завидной полнотой объясняет ему загадки этого мира, с другой — заверяет его, что заботливое провидение будет заботиться о его жизни и в потустороннем существовании вознаградит за те или иные лишения. Это провидение обычный человек не может представить себе иначе, как в облике чрезвычайно возвеличенного отца. Только такой отец может знать о потребностях человека, только его можно смягчить своими просьбами, умилостивить знаками своего раскаяния. Все это столь явно инфантильно, столь оторвано от действительности, что человеколюбивому уму больно думать, какое множество смертных никогда не сумеет подняться над таким пониманием жизни. Еще постыднее сознавать, какая большая часть живущих сегодня людей, обязанных сознавать, что этой религии нельзя придерживаться, все же пытаются пункт за пунктом отстаивать ее в жалких арьергардных боях. Хочется влиться в ряды верующих, чтобы напомнить философам, полагающим, что они спасают бога религии, заменяя его безличным, смутным, абстрактным принципом: «Не поминай всуе имени Господа Бога твоего!» Хотя некоторые из величайших мыслителей прошлого именно так и поступали, ссылаться на них здесь не стоит. Известно, что их к этому понуждало.

Вернемся к обычному человеку и к его религии, к той единственной, которая должна была бы носить это имя. И тут нам прежде всего приходит на ум известное изречение одного из наших великих поэтов и мудрецов, которое касается отношения религии к искусству и науке. Оно гласит:

У кого есть наука и искусство,
у того есть и религия;
У кого же нет ни того, ни другого,
тот да обретет религию![1]

[1] Гёте в «Кротких ксениях», IX (стихи из литературного наследия).

Это изречение, с одной стороны, противопоставляет религию двум высшим достижениям человека, с другой стороны, утверждает, что по своей жизненной ценности могут представлять или заменять друг друга. Если мы хотим лишить религии обычного человека, то авторитет поэта явно не на нашей стороне. Попробуем пойти особым путем, чтобы оценить его тезис. Жизнь, как она нам дана, слишком для нас тяжела, она приносит нам слишком много страданий, разочарований, неразрешимых проблем. Чтобы ее вынести, мы не можем обойтись без болеутоляющих средств. («Без вспомогательных конструкций дело не пойдет», — говорил Теодор Фонтане[1].) По-видимому, эти средства троякого рода: мощные отвлечения, позволяющее нам не принимать близко к сердцу наши беды; замещающие удовлетворения, их смягчающие; опьяняющие вещества, делающие нас к ним нечувствительными. Что-то подобное необходимо[2]. На отвлечения указывает Вольтер, когда завершает своего «Кандида» советом возделывать собственный сад; таким же отвлечением является и научная деятельность. Замещающие удовлетворения, подобные тем, что предлагает искусство, по отношению к реальности выступают иллюзиями, поэтому благодаря той роли, которую в душевной жизни сохранила фантазия, они не являются психически менее действенными. Опьяняющие вещества влияют на нашу телесную сферу, изменяют ее химизм. Указать место религии в этом ряду непросто. Мы будем должны начать издалека.

Вопрос о смысле человеческой жизни ставился несчетное количество раз; удовлетворительный ответ на него никогда еще не был найден, быть может, его вообще не найти. Некоторые из тех, кто задавался этим вопросом, добавляли: если бы оказалось, что жизнь не имеет цели, то она потеряла бы для них всякую ценность. Но эта угроза ничего не меняет. Скорее представляется, что мы вправе отклонить этот вопрос. Его предпосылкой, похоже, является то человеческое высокомерие, множество других проявлений которого мы уже знаем. О цели жизни животных не говорят, разве только их предназначение не состоит, скажем, в том, чтобы служить человеку. Но и это несостоятельно, ибо со многими животными человек не знает, что делать — кроме как их описывать, классифицировать, изучать, — а бесчисленные виды животных избежали даже и этого при-

[1] [В своем романе «Эффи Брист» (1895).]

[2] На более низком уровне об этом же говорит Вильгельм Буш в «Благочестивой Елене»: «У кого заботы, у того и ликер».

менения, поскольку жили и вымерли прежде, чем человек их увидел. Опять-таки только религия знает ответ на вопрос о цели жизни. Едва ли мы ошибемся, решив, что идея цели жизни возникает и рушится вместе с религиозной системой.

Поэтому мы обращаемся к более непритязательному вопросу: что сами люди своим поведением позволяют признать целью и смыслом их жизни, чего они требуют от жизни, чего хотят в ней достичь? В ответе на него едва ли можно ошибиться: они стремятся к счастью, они хотят стать и оставаться счастливыми. Это стремление имеет две стороны — позитивную и негативную цель; с одной стороны, люди хотят избежать боли и неудовольствия, с другой — пережить сильное чувство удовольствия. В более узком значении слова «счастье» относится только к последнему. Соответственно этой двойственности целей деятельность людей развертывается в двух направлениях, в зависимости от того, какую из этих целей — преимущественно или даже исключительно — она стремится осуществить.

Это, как мы замечаем, всего лишь программа принципа удовольствия, устанавливающего цель жизни. Этот принцип с самого начала управляет работой душевного аппарата; в его целесообразности не может быть никакого сомнения, и все же его программа находится в разладе со всем миром, с макрокосмосом и точно так же с микрокосмосом. Она вообще неосуществима, ей противостоит все устройство вселенной; можно было бы сказать: намерения сделать человека «счастливым» план «творения» не предусматривал. То, что в самом строгом значении слова называется счастьем, происходит от скорее неожиданного удовлетворения запруженных потребностей и по своей природе возможно только как эпизодический феномен. Всякое постоянство желанной для принципа удовольствия ситуации вызывает лишь слабое приятное чувство; мы так устроены, что можем интенсивно наслаждаться только контрастом, а состоянием — лишь в очень незначительной степени[1]. Тем самым наши возможности достижения счастья ограничиваются уже нашей конституцией. Куда меньше трудностей связано с переживанием несчастья. С трех сторон нам угрожают страдания: со стороны собственного тела, которое обречено на разрушение и разложение

---

[1] Гёте даже предупреждает: «Нет ничего терпеть трудней, чем череду прекрасных дней».

[«Все в мире можем мы стерпеть,
Но не череду прекрасных дней».
(Веймар, 1810–1812.)]

Хотя, возможно, это все-таки преувеличение.

и даже не может обходиться без боли и страха в качестве предупредительных сигналов; со стороны внешнего мира, который может яростно обрушить на нас могущественные, неумолимые, разрушительные силы; и, наконец, со стороны отношений с другими людьми. Страдание, проистекающее из этого источника, пожалуй, воспринимается нами болезненнее любого другого; мы склонны считать его в известной степени излишним довеском, хотя оно, должно быть, не менее фатально и неизбежно, чем страдание иного происхождения.

Неудивительно, что под давлением этих возможных страданий люди обычно умеряют свои притязания на счастье, да и сам принцип удовольствия под влиянием внешнего мира преобразуется в более скромный принцип реальности, когда человек уже считает себя счастливым, избегнув несчастья или сумев превозмочь страдание, когда задача избегнуть страдания в общем и целом оттесняет на задний план задачу достижения удовольствия. Рассуждение показывает, что решить эту задачу можно пытаться самыми разными путями; все эти пути предлагали отдельные школы житейской мудрости и были опробованы людьми. В качестве самой заманчивой разновидности образа жизни напрашивается неограниченное удовлетворение всех потребностей, но это означает — ставить наслаждение выше осторожности и подвергнуться наказанию после недолгого функционирования. Другие методы, при которых преобладающим намерением является избегание неудовольствия, различаются в зависимости от источника неудовольствия, которому они уделяют большее внимание. Здесь существуют крайние и умеренные методы, односторонние и такие, что действуют сразу по нескольким направлениям. Добровольное одиночество, отдаление от других является самым обычным способом защиты от страдания, которое может возникнуть из отношений между людьми. Понятно: счастье, которого можно достичь этим путем — это счастье покоя. От внушающего страх внешнего мира можно защититься не иначе, чем с помощью того или иного способа отвлечения, если эту задачу хочется решить исключительно для себя. Правда, есть другой и лучший путь — в качестве члена человеческого общества с помощью техники, руководимой наукой, перейти в наступление на природу и подчинить ее человеческой воле. В этом случае человек трудится вместе со всеми во благо всех. Но самыми интересными методами предотвращения страдания являются те, что пытаются повлиять на собственный организм. В конце концов, всякое страдание — это лишь ощущение, оно существует лишь постольку, поскольку мы испыты-

ваем его, а испытываем его мы лишь вследствие определенной организации нашего организма.

Самым грубым, но и самым действенным способом является химическое воздействие, то есть интоксикация. Я не думаю, что кто-нибудь разгадал его механизм, но остается фактом, что существуют чуждые телу вещества, присутствие которых в крови и в тканях доставляет нам непосредственное ощущение удовольствия и в то же время так изменяет условия нашего восприятия, что мы становимся неспособными к восприятию неприятных впечатлений. Оба воздействия не просто происходят одновременно, они, по-видимому, внутренне взаимосвязаны. Однако и в нашем собственном химизме должны существовать вещества, производящие подобное воздействие, ибо мы знаем по меньшей мере одно болезненное состояние, манию, при котором напоминающее опьянение поведение возникает без употребления наркотиков. Также и наша обычная душевная жизнь обнаруживает колебания между облегченным или затрудненным восприятием удовольствия, которые сопровождаются пониженной или повышенной восприимчивостью к неудовольствию. Можно только сожалеть, что эта токсическая сторона душевных процессов до сих пор не подвергалась научному исследованию. Эффект наркотиков в борьбе за счастье и избавление от горя столь часто оценивается как благо, что индивиды, да и целые народы, отвели им прочное место в экономике своего либидо. Им благодарны не только за непосредственное ощущение удовольствия, но и за вожделенную частицу независимости от внешнего мира. Ведь известно, что с помощью этих «избавителей от забот» всегда можно избавиться от гнета реальности и найти убежище в собственном мире с лучшими условиями для получения ощущений. Известно также, что именно эти свойства наркотиков определяют их опасность и вредоносность. Иногда они повинны в том, что большие запасы энергии, которые можно было бы использовать для облегчения человеческой доли, растрачиваются впустую.

Сложное строение нашего душевного аппарата допускает, однако, целый ряд и других влияний. Подобно тому, как удовлетворение влечений является счастьем, точно так же оно становится причиной тяжелых страданий, когда внешний мир заставляет нас бедствовать, отказывает в утолении наших потребностей. Стало быть, можно надеяться, что благодаря воздействию на эти импульсы влечения от части страдания удастся избавиться. Такого рода защита от страдания уже не затрагивает аппарат ощущений, он пытается подчинить себе внутренние источники потребностей. В край-

нем случае это происходит тогда, когда человек умерщвляет влечения, как тому учит восточная житейская мудрость и осуществляет на практике йога. Если подобное удается, то тем самым, однако, происходит отказ также и от всех остальных видов деятельности (в жертву приносится жизнь), другим способом вновь достигается лишь счастья покоя. Тем же путем следуют и при умеренных целях, когда стремятся лишь к овладению жизнью влечений. В таком случае господствующими становятся высшие психические инстанции, подчинившиеся принципу реальности. При этом от цели удовлетворения отнюдь не отказываются; известная защита от страдания достигается благодаря тому, что неудовлетворение влечений, удерживаемых в зависимости, воспринимается не так болезненно, как неудовлетворение влечений, ничем не стесненных. Но это происходит за счет неоспоримого снижения возможностей наслаждения. Чувство счастья при удовлетворении первозданных влечений, которые не обузданы Я, несравнимо интенсивнее, чем при утолении укрощенного влечения. Неодолимость извращенных импульсов, возможно, и притягательность запретного плода вообще, находит в этом экономическое объяснение.

Другая техника защиты от страдания пользуется смещениями либидо, допускаемыми нашим душевным аппаратом, благодаря которым его функционирование становится значительно более гибким. Задача, которую необходимо решить, заключается в следующем: сместить цели влечения таким образом, чтобы их не затрагивали ограничения со стороны внешнего мира. Тут свою помощь предлагает сублимация влечений. Больше всего человек достигает тогда, когда ему удается в достаточной мере извлечь удовольствие из источников психической и интеллектуальной работы. Тогда и судьба будет ему нипочем. Удовлетворения такого рода, как радость художника от созидания, от воплощения образов своей фантазии, как радость исследователя от решения проблем и от познания истины, имеют особое качество, которое мы, несомненно, когда-нибудь сможем охарактеризовать с точки зрения метапсихологии. Сейчас мы можем лишь образно сказать, что они кажутся нам «изысканнее и выше», но их интенсивность в сравнении с утолением грубых, первичных импульсов влечений приглушена; нашу телесность они не потрясают. Однако слабость этого метода заключается в том, что он не является общеупотребительным и доступен лишь немногим людям. Он предполагает наличие особых, в действенной степени не так уж часто встречающихся задатков и дарований. Но также и этим немногим людям он не может обеспечить полной за-

щиты от страдания; он не одевает их в латы, непроницаемые для стрел судьбы, и обычно отказывает, когда источником страданий оказывается собственная плоть[1].

Если уже в этом методе отчетливо проступает намерение стать независимым от внешнего мира, пытаясь найти удовлетворение во внутренних, психических процессах, то в следующем методе эти же черты выделяются еще больше. Связь с реальностью здесь еще слабее, удовлетворение извлекается из иллюзий, признаваемых таковыми и доставляющих наслаждение, несмотря на их расхождение с действительностью. Область, из которой происходят эти иллюзии, — это область жизни в фантазии; в свое время, когда развивалось чувство реальности, она решительным образом уклонилась от требований испытания на реальность и осталась предназначенной для исполнения трудноосуществимых желаний. На первом месте среди этих удовлетворений в фантазии стоит наслаждение произведениями искусства, которое при посредничестве художника делается доступным также и для человека нетворческого[2]. Тот, кто восприимчив к влиянию искусства, не может не ценить его достаточно высоко как источник удовольствия и утешения в жизни. Однако легкий наркоз, в который нас погружает искусство, дает не больше, чем мимолетное отвлечение от жизненных забот, и недостаточно силен, чтобы заставить нас позабыть о реальных бедах.

Энергичнее и основательнее действует другой метод, усматривающий единственного врага в реальности, которая является источ-

---

[1] Если особое предрасположение властным образом не задает направленность жизненных интересов, то обычная, доступная каждому профессиональная деятельность может занять место, которое отводится ей мудрым советом Вольтера [см. с. 207]. В рамках краткого обзора невозможно в достаточной мере оценить значение труда для экономики либидо. Никакая другая форма поведения не связывает отдельного человека так прочно с реальностью, как подчеркивание труда, который надежно включает его по меньшей мере в часть реальности, в человеческое сообщество. Возможность переносить в профессиональную деятельность и в связанные с ней человеческие отношения значительное количество либидинозных компонентов, нарциссических, агрессивных и даже эротических, придает ей ценность, не уступающую ее необходимости для утверждения и оправдания существования в обществе. Профессиональная деятельность, если она свободно избрана, обеспечивает удовлетворение особого рода, то есть она позволяет благодаря сублимации использовать существующие наклонности, сохранившиеся или конституционально усилившиеся импульсы влечения. И тем не менее труд как путь к счастью не очень ценится людьми. Тяготеют не столько к нему, сколько к другим возможностям удовлетворения. Огромное множество людей работает лишь в силу необходимости, и из этого естественного уклонения людей от работы проистекают сложнейшие социальные проблемы.

[1] Ср.: «Положения о двух принципах психического события» (1911*h*) и «Лекции по введению в психоанализ» (1916–1917), XXIII.

ником всех страданий, с которой невозможно сосуществовать, с которой поэтому нужно разорвать все отношения, если хочешь хоть в каком-нибудь смысле быть счастливым. Отшельник отворачивается от мира, он не хочет иметь с ним ничего общего. Но можно сделать и больше, можно хотеть его преобразовать, вместо него построить другой, в котором самые невыносимые его черты были бы искоренены и заменены другими в соответствии с собственными желаниями. Тот, кто в порыве отчаяния становится на этот путь к счастью, как правило, ничего не достигает; действительность слишком сильна для него. Он становится безумцем, который чаще всего не находит помощников для осуществления своего бреда. Однако утверждают, что каждый из нас в какой-то момент ведет себя так же, как параноик, корректирует невыносимую для него сторону мира так, ему бы хотелось, и привносит этот самообман в реальность. На особое значение претендует случай, когда большее число людей совместно предпринимают попытку обеспечить себе счастье и защиту от страдания посредством иллюзорного преобразования действительности. Таким массовым самообманом мы должны также считать религии человечества. Разумеется, тот, кто сам разделяет иллюзию, то, что это самообман, никогда не признает.

Я не думаю, что этот перечень вариантов того, как люди старались добиться счастья и уберечься от страдания, полон; я знаю также, что этот материал допускает и иные классификации. Один из этих методов я еще не привел; не потому, что я о нем позабыл, а потому, что он будет нас еще занимать в другой взаимосвязи. Да и как вообще можно было бы позабыть именно об этой технике умения жить! Она отличается самым удивительным соединением характерных черт. Разумеется, она тоже стремится к независимости от судьбы — лучше всего назвать это так — и с этой целью переносит удовлетворение во внутренние душевные процессы, пользуется при этом только что упомянутой [с. 211] способностью либидо к смещению, но она не отворачивается от внешнего мира, а, наоборот, цепляется за его объекты и извлекает счастье из эмоционального отношения к ним. При этом она также не довольствуется, так сказать, устало-смиренной целью избегания неудовольствия, скорее, она небрежно проходит мимо нее и придерживается первоначального, страстного стремления к позитивному достижению счастья. Возможно, к этой цели она действительно ближе, чем любой другой метод. Разумеется, я имею в виду то направление жизни, которое в центр всего ставит любовь и ожидает получить все удовлетворение от того, что человек будет любить и быть любимым. Такая психическая установка достаточно близка всем нам;

одна из форм проявления любви, половая любовь, дала нам сильнейшее переживание ощущения грандиозного удовольствия и тем самым образец нашему стремлению к счастью. Что может быть более естественным, чем упорно искать счастья на том же пути, на котором мы впервые его повстречали. Слабая сторона этой техники жизни вполне очевидна; иначе ни одному человеку не пришло бы на ум покинуть этот путь к счастью ради другого. Мы никогда не бываем более беззащитными перед страданием, чем когда любим, никогда не бываем более безысходно несчастными, чем когда теряем объект любви или его любовь. Однако техника жизни, основанная на ценности любви для достижения счастья, этим не исчерпывается; о ней можно сказать намного больше. [См. ниже, с. 231.]

К этому можно добавить интересный случай, когда жизненное счастье ищут преимущественно в наслаждении красотой, где бы она ни представала перед нашими чувствами или нашим рассудком, будь то красота человеческих форм или жестов, природных объектов или ландшафтов, художественных или даже научных творений. Эта эстетическая установка в отношении цели жизни не является надежной защитой от угрозы страдания, но она может многое возместить. По своему ощущению наслаждение красотой носит особый, слегка пьянящий характер. Польза от красоты не совсем очевидна, ее культурную необходимость понять нельзя, и все же культура без нее обойтись не может. Эстетика как наука изучает условия, при которых ощущается прекрасное, объяснить природу и происхождение красоты она не может, и, как у нас заведено, такая безрезультатность прикрывается потоком звонких, малосодержательных слов. К сожалению, также и психоанализ мало чего может сказать о красоте. Единственно надежным представляется ее происхождение из области сексуальных ощущений; это было бы образцовым примером целезаторможенного побуждения. «Красота» и «привлекательность» — это первоначально качества сексуального объекта[1]. Примечательно, что сами гениталии, вид которых всегда действует возбуждающе, все же почти никогда не расцениваются как красивые; и наоборот, свойство красоты, по-видимому, привязано к определенным вторичным половым признакам.

Несмотря на эту неполноту [перечня (с. 213)], я все же осмелюсь сделать несколько замечаний, завершающих наше исследова-

[1] [Аналогичные аргументы Фрейд приводил в первом издании своих «Трех очерков по теории сексуальности» (1905*d*). *Studienausgabe*, т. 5, с. 114, а также в примечании, которое было добавлено в 1915 году, там же, с. 66, прим. 2.]

ние. Программа стать счастливым, которую нам навязывает принцип удовольствия [см. с. 208], невыполнима, и все-таки мы не смеем — нет, не можем — отказаться от попыток хоть как-то приблизить ее осуществление. К этому можно идти совершенно разными путями, выдвинув на передний план либо позитивное содержание цели — получение удовольствия, либо негативное — избегание неудовольствия. Ни на одном из этих путей мы не можем достичь всего, чего жаждем. Счастье — в том умеренном смысле, в котором оно признается возможным, — это проблема индивидуальной экономики либидо. Здесь нет совета, который годится для всех; каждый должен сам испробовать, на какой особый манер ему жить[1]. Самые разнообразные факторы будут сказываться на том, какой путь окажется избран. Многое зависит от того, сколько реального удовлетворения человек может ждать от внешнего мира и насколько он готов сделаться от него независимым; наконец также, насколько сильным он себя чувствует, чтобы изменить его сообразно своим желаниям. Уже здесь, помимо внешних условий, решающее значение приобретает психическая конституция индивида. Человек, преимущественно эротический, поставит на первое место эмоциональные отношения с другими людьми, довольный собой нарциссический человек будет искать основное удовлетворение в своих внутренних душевных процессах, человек дела не отступится от внешнего мира, где он может испытать свои силы[2]. У человека среднего типа решающим для того, куда он направит свои интересы, будет вид его дарований и степень возможной для него сублимации влечений. Любое крайнее решение будет наказываться тем, что оно подвергнет индивида опасностям, которые приносит с собой недостаточность единственно избранного метода жизни. Подобно тому, как осмотрительный коммерсант избегает вкладывать весь свой капитал в одно дело, так, и житейская мудрость не советует ждать полного удовлетворения от одного-единственного стремления. Успех никогда не гарантирован, он зависит от совпадения многих моментов, но, пожалуй, больше всего от способности психической конституции приспосабливать свою функцию к внешнему миру и использовать ее для получения удовольствия. Тому, кто с рождения обладает особенно неблагоприятной конституцией влечений и по-

---

[1] [Намек на изречение, приписываемое Фридриху Великому, согласно которому в его государстве каждый может жить на свой манер.]

[2] [Свои мысли об этих различных типах Фрейд в дальнейшем развил в своей статье «О либидинозных типах» (1931*a*); см. *Studienausgabe*, т. 5, с. 269 и далее.]

настоящему не осуществил необходимого для последующей деятельности преобразования и переустройства компонентов либидо, будет трудно извлечь счастье из своей внешней ситуации, особенно если перед ним ставятся более сложные задачи. В качестве последнего метода жизни, сулящего ему по меньшей мере эрзац удовлетворения, ему предлагается бегство в невротическую болезнь, которое он и совершает чаще всего уже в юные годы. Тот, кто затем в более поздний период жизни обнаруживает, что его усилия обрести счастье оказались тщетными, находит еще утешение в получении удовольствия от хронической интоксикации или предпринимает отчаянную попытку протеста в виде психоза[1].

Религия мешает этой игре выбора и приспособления, поскольку навязывает всем один и тот же путь достижения счастья и защиты от страданий. Ее метода заключается в том, чтобы принизить ценность жизни и иллюзорным образом исказить картину реального мира, что предполагает запугивание интеллекта. Этой ценой, насильственной фиксацией психического инфантилизма и приобщением к массовому самообману религии удается избавить многих людей от индивидуального невроза[2]. Но не более того; существуют, как мы уже говорили, многочисленные пути, способные вести к счастью, доступному для человека, но ни один из них не ведет туда наверняка. Религия тоже не может сдержать своих обещаний. Когда верующий в конце концов обнаруживает, что вынужден говорить о «неисповедимых путях Господних», то этим он признает, что в качестве последней возможности утешения в страдании и источником удовольствия у него осталось только безусловное подчинение. И если он к этому готов, то, наверное, мог бы обойтись и без окольного пути.

---

[1] *[Дополнение, сделанное в 1931 году:]* Мне хочется указать по меньшей мере на один из пробелов, оставшихся в предыдущем изложении. При рассмотрении человеческих возможностей счастья не следует упускать из виду относительную взаимосвязь нарцизма с объектным либидо. Необходимо знать, что означает для экономики либидо — быть направленным в основном на самого себя.

[2] [Ср. «Будущее одной иллюзии», выше, с. 177–178 и с. 178 прим. 1.]

III

Наше исследование счастья до сих пор научило нас не многому из того, что не было бы общеизвестно. Даже если мы продолжим его вопросом: почему людям так сложно стать счастливыми? — перспектива узнать что-то новое, по-видимому, не будет намного большей. Мы уже дали ответ [с. 208–209], указав на три источника наших страданий: всемогущество природы, бренность нашего тела и недостаточность учреждений, регулирующих взаимоотношения людей в семье, государстве и обществе. Что касается первых двух, мы не можем долго колебаться в своем суждении; мы вынуждены признать эти источники страдания и покориться их неизбежности. Мы никогда полностью не овладеем природой, наш организм — сам часть этой природы — всегда будет оставаться бренным творением, ограниченным в приспособлении и достижениях. Это признание не оказывает парализующего воздействия; напротив, оно указывает направление нашей деятельности. Если уж мы не можем устранить все страдания, то хотя бы некоторые, а другие ослабить — в этом нас убедил опыт многих тысячелетий. Иначе мы относимся к третьему, социальному источнику страданий. Его мы вообще не хотим признавать и не можем понять, почему нами самими созданные учреждения не должны для нас быть скорее защитой и благом. Однако, если задуматься над тем, как плохо нам удалась именно эта часть предотвращения страданий, то возникает подозрение, не может ли также и здесь за этим стоять часть непобедимой природы, на этот раз часть наших собственных психических качеств.

Рассматривая эту возможность, мы сталкиваемся с одним утверждением, которое столь удивительно, что мы хотим на нем ненадолго остановиться. Оно гласит: значительную долю вины за наши беды несет наша так называем культура; мы были бы намного счастливее, если бы от нее отказались и вернулись к первобытным условиям. Я называю это утверждение удивительным, поскольку — как бы ни определяли понятие культуры — все же является несомненным, что все, чем мы пытаемся защититься от угрозы страдания, принадлежит как раз той же самой культуре.

Каким же путем столь многие люди пришли к этой непонятной враждебности к культуре?[1] Я думаю, что глубокое, с давних пор существующее недовольство имеющимся состоянием культуры создало почву, на которой потом при определенных исторических поводах началось ее осуждение. Мне кажется, что последний и предпоследний из этих поводов я обнаружил; я недостаточно образован, чтобы далеко проследить их цепочку в истории человечества. Должно быть, такой же фактор враждебного отношения к культуре был причастен уже к победе христианства над языческими религиями. Ведь оно очень близко к обесцениванию земной жизни, провозглашаемому христианским учением. Предпоследний повод возник, когда в ходе географических открытий европейцы соприкоснулись с примитивными народами и племенами. Из-за недостаточности наблюдений и неправильного понимания их нравов и обычаев европейцам казалось, что они ведут простую, непритязательную, счастливую жизнь, недоступную для их гостей, которые их превосходили в культурном отношении. Дальнейший опыт внес поправки в некоторые суждения подобного рода; во многих случаях легкость жизни, всецело обязанная великодушию природы и удобству удовлетворения насущных потребностей, ошибочно приписывалась отсутствию запутанных культурных требований. Последний повод особенно хорошо нам знаком; он был выявлен после того, как нам стал известен механизм неврозов, угрожающих подорвать крошечное счастье культурного человека. Оказалось, что человек становится невротичным из-за того, что не может вынести массы ограничений, которые на него налагает общество, служа своим культурным идеалам, а из этого сделали вывод, если бы эти требования можно было убрать или существенно снизить, то это означало бы возврат к возможностям достижения счастья.

К этому добавляется еще и момент разочарования. Последние поколения людей добились необычайного прогресса в естествознании и в его техническом применении, их власть над природой упрочилась до уровня, который раньше невозможно было представить. Детали этого прогресса общеизвестны, излишне их перечислять. Люди горды этими достижениями и имеют на это право. Однако они заметили, что это недавно достигнутое господство над пространством и временем, это покорение сил природы, осуществление чая-

[1] [Этот вопрос Фрейд довольно подробно обсуждал еще за два года до этого во вступительных главах работы «Будущее одной иллюзии», см. выше, с. 139 и далее.]

ний тысячелетней давности не повысило степень удовлетворения, которое они ожидают от жизни, по своим ощущениям они не стали счастливее. Из констатации этого факта следовало бы ограничиться выводом, что власть над природой не является единственным условием человеческого счастья, равно как и единственной целью устремлений культуры, а не выводить из этого никчемность технического прогресса для экономики нашего счастья. Хочется возразить: разве не является позитивным достижением удовольствия, несомненным приростом ощущения счастья, когда я могу сколь угодно часто слышать голос ребенка, живущего за сотни километров от меня, когда в самый короткий срок после высадки друга могу узнать, что он хорошо перенес долгое, утомительное путешествие? Разве не имеет значения, что медицине удалось значительно снизить детскую смертность, опасность инфекции для рожающих женщин, более того, на многие годы увеличить среднюю продолжительность жизни культурного человека? И таких благодеяний, которыми мы обязаны часто порицаемой эпохе научного и технического прогресса, мы можем привести еще целый ряд; но тут опять можно услышать голос критика-пессимиста, напоминающий нам, что большинство этих удовлетворений следовали образцу того «дешевого удовольствия», которое расхваливается в известном анекдоте. Подобное удовольствие можно себе доставить, высунув холодной зимней ночью голую ногу из-под одеяла, а потом снова ее убрать. Не будь железной дороги, преодолевающей расстояния, ребенок никогда не покинул бы родной город и не потребовался бы телефон, чтобы услышать его голос. Не было бы пароходного сообщения через океан, друг не предпринял бы морского путешествия и мне не потребовался бы телеграф, чтобы унять свое беспокойство за него. Что нам дает снижение детской смертности, если именно это принуждает нас к крайнему ограничению деторождения, в результате чего в общем и целом мы растим не больше детей, чем во времена до господства гигиены, да еще поставили при этом нашу сексуальную жизнь в браке в тяжелые условия и, наверное, воспрепятствовали благотворному естественному отбору? Наконец, зачем нам нужна долгая жизнь, если она тяжела, бедна радостями и настолько полна страданиями, что мы даже готовы приветствовать смерть как избавительницу?

Представляется несомненным, что в нашей нынешней культуре мы не чувствуем себя хорошо, но очень трудно судить о том, чувствовали ли себя люди в прошлые времена счастливее — и если да, то насколько, — и какую роль при этом играли условия их культуры.

Мы всегда будем склонны понимать беду объективно, то есть помещать себя с нашими требованиями и восприимчивостью в те условия, чтобы затем проверить, какие поводы для ощущения счастья или несчастья мы в них бы нашли. Такого рода подход, кажущийся объективным, поскольку он отрешается от вариаций субъективных ощущений, разумеется, наиболее субъективен, ибо на место неизвестных душевных состояний ставится свое собственное. Однако счастье — это нечто сугубо субъективное. Мы можем сколько угодно ужасаться известным ситуациям, положению античного раба на галерах, крестьянина во времена Тридцатилетней войны, жертвы святой инквизиции, еврея, ожидающего погрома, и все-таки невозможно вчувствоваться в этих людей, догадаться об изменениях, которые привнесли в восприимчивость к ощущениям удовольствия и неудовольствия изначальная тупость, постепенное отупение, отказ от ожиданий, грубые и более тонкие формы наркотизации. В случае крайних страданий приводятся в действие также и определенные предохранительные устройства души. Прослеживать дальше этот аспект проблемы кажется мне бесплодным.

Теперь пришло время обратиться к сущности той культуры, ценность которой как источника счастья ставится под сомнение. Мы не будем требовать формулы, выражающей эту сущность в нескольких словах, прежде чем мы что-то узнаем в результате исследования. Итак, нам будет достаточно повторить[1], что слово «культура» обозначает всю сумму достижений и институтов, отдаляющих нашу жизнь от жизни наших животных предков и служащих двум целям: защите людей от природы и регулированию отношений между людьми. Чтобы лучше понять, рассмотрим по отдельности черты культуры, проявляющиеся в человеческих сообществах. При этом позволим себе без колебаний руководствоваться обычным языком — или, как еще говорят: чувством языка — в расчете на то, что таким образом мы будем учитывать внутренний смысл, который по-прежнему не поддается выражению в абстрактных словах.

Первый шаг прост: культурными мы признаем все виды деятельности и ценности, которые приносят человеку пользу, делая ему подвластной землю, защищая его от могущественных сил природы и т. п. Эта сторона культуры вызывает меньше всего сомнений. Если обратиться к далекому прошлому, то первыми культурными деяниями были использование орудий труда, укрощение огня, постройка жилищ. Среди них в качестве совершенно исключительного, беспримерного

---

[1] См.: «Будущее одной иллюзии» (1927*c*) [с. 139–140, выше].

достижения выделяется укрощение огня[1]; благодаря другим достижениям человек вступил на путь, по которому с тех пор он продвигался все дальше; о том, что его к ним побуждало, догадаться нетрудно. Всеми своими орудиями человек совершенствует свои органы — как моторные, так и сенсорные — или расширяет рамки их применения. Моторы предоставляют в его распоряжение огромные силы, которые он, подобно своим мускулам, может использовать в любых направлениях, пароход и самолет делают так, что ни вода, воздух не могут ему помешать в его передвижении. С помощью очков он исправляет изъяны хрусталика своего глаза, с помощью подзорной трубы он видит на дальнем расстоянии, с помощью микроскопа он преодолевает границы видимости, установленные строением его сетчатки. В виде фотографической камеры он создал инструмент, фиксирующий мимолетные зрительные впечатления, граммофонная пластинка позволяет ему сделать это то же с преходящими звуковыми впечатлениями; то и другое, по существу, — это материализация данной ему способности запоминать, его памяти. С помощью телефона он слышит на таком расстоянии, которое даже в сказке считалось бы недостижимым; изначально письменность — это речь отсутствующего, дом — замена утробы матери, первого и, вероятно, все еще желанного жилища, в котором человек пребывал в безопасности и так хорошо себя чувствовал.

---

[1] Психоаналитический материал, неполный, неподдающийся достоверному объяснению, все-таки допускает по меньшей мере одно — кажущееся фантастическим — предположение о происхождении этого великого человеческого деяния. По-видимому, первобытный человек имел обыкновение, когда встречался с огнем, удовлетворять инфантильное желание — тушить его струей своей мочи. В изначальном фаллическом значении извивающихся, взмывающих ввысь языков пламени в соответствии с существующими сказаниями не может быть никакого сомнения. Стало быть, тушение огня путем мочеиспускания — к этому еще прибегают и поздние дети-гиганты: Гулливер в Лилипутии и Гаргантюа у Рабле — было сродни сексуальному акту с мужчиной, наслаждению мужской силой в гомосексуальном соперничестве. Первый, кто отказался от этого удовольствия, пощадил огонь, смог унести его с собой и заставить себе служить. Погасив огонь своего собственного сексуального возбуждения, он обуздал природную силу огня. Таким образом, это великое культурное завоевание было наградой за отказ от влечения. Впоследствии женщина была назначена хранительницей державшегося в плену, то есть в домашнем очаге, огня, поскольку ее анатомическое строение препятствовало ей поддаться подобному искушению. Примечательно также, что психоаналитический опыт регулярно подтверждает взаимосвязь между честолюбием, огнем и уретральной эротикой. [Фрейд еще раз обращается к предмету данного примечания в своей содержащейся в этом томе работе «О добывании огня» (1932*a*). Полный список упоминаний им этой темы содержится в «Предварительных замечаниях издателей» к указанной работе, с. 447–448, ниже.]

То, что человек с помощью своей науки и техники создал на этой земле, где он появился вначале как слабое животное и где каждому индивиду вновь приходится начинать в качестве беспомощного младенца — *«oh inch of nature!»*[1], — звучит не только как сказка; это непосредственное исполнение всех — нет, большинства — сказочных желаний. Все это достояние он вправе рассматривать как приобретение культуры. С давних времен он сформировал идеальное представление о всемогуществе и всезнании, которое воплотил в своих богах. Им он приписывал все, что казалось недостижимым для его желаний или что ему было запрещено. Стало быть, можно сказать, что эти боги были идеалами культуры. Теперь он очень приблизился к достижению этого идеала, сам стал чуть ли не богом. Правда, лишь настолько, насколько, согласно общечеловеческому суждению, идеалы можно достичь. Не полностью, в чем-то вообще не им стал, в чем-то еще — только наполовину. Человек — это, так сказать, своего рода бог на протезах, поистине величественный, когда он использует все свои вспомогательные органы, но они с ним не срослись и иногда доставляют ему еще немало хлопот. Впрочем, он вправе утешаться тем, что это развитие не заканчивается 1930 годом от рождества Христова. Грядущие времена принесут новые достижения в этой сфере культуры, которые, наверное, невозможно себе представить, богоподобие возрастет еще больше. Но в интересах нашего исследования не будем также забывать, что современный человек при всем своем богоподобии не ощущает себя счастливым.

Таким образом, мы признаем высокий культурный уровень страны, когда обнаруживаем заботу о всем, что служит использованию человеком земли и его защите от сил природы, то есть о том, что для него полезно. В такой стране течение рек, угрожающих наводнениями, урегулировано, их воды отведены каналами туда, где их недостает. Почва заботливо обработана и усеяна растениями, которые для нее пригодны, минеральные богатства недр старательно добы-

---

[1] [О, частичка природы! (англ.) Это по-шекспировски звучащее изречение на самом деле у Шекспира нигде не встречается. И наоборот, слова *«Poore inch of Nature»* содержатся в романе Джорджа Уилкинса « The Painfull Aduentures of Pericles Prince of Tyre»; Перикл адресует их своей новорожденной дочери. Роман появился в 1608 году вскоре после публикации шекспировской драмы, к возникновению которой предположительно был причастен Уилкинс. Неожиданная осведомленность Фрейда относительно этой формулировки объясняется тем, что она встречается при обсуждении возникновения «Перикла» в известной книге о Шекспире датского литературного критика Георга Брандеса; немецкий перевод этой книги Фрейд имел в своей библиотеке (Brandes, 1896).]

ваются и перерабатываются в необходимые орудия труда и аппараты. Средства сообщения многочисленны, быстры и надежны, дикие и опасные животные истреблены, процветает разведение прирученных домашних животных. Но мы предъявляем к культуре еще и другие требования и — что примечательно — надеемся обнаружить, что они осуществлены в тех же странах. Захотев отречься от своего первоначально выдвинутого требования, мы приветствуем это также в культурном отношении, когда видим, что человек заботится и о вещах, которые совсем не полезны, скорее кажутся бесполезными, когда, например, парки, нужные городу в качестве резервуаров чистого воздуха и площадок для игр, имеют к тому же цветочные клумбы или когда окна квартир украшены цветочными горшками. Вскоре мы замечаем, что бесполезное, уважения к которому мы ждем от культуры, — это красота; мы требуем, чтобы культурный человек почитал красоту, когда он встречается с нею в природе, и создавал ее в вещах, насколько он способен работать руками. Я далек от того, что этим наши критерии культуры исчерпываются. Нам еще хочется видеть признаки чистоты и порядка. Мы невысокого мнения о культуре английского провинциального городка времен Шекспира, когда читаем, что перед дверями его родительского дома в Стратфорде лежала большая куча навоза; мы негодуем и гневно порицаем как «варварство», что представляет собой противоположность культуры, когда видим разбросанные по дорожкам Венского леса бумажки. Всякого рода неопрятность кажется нам несовместимой с культурой; требование чистоплотности мы также распространяем на человеческое тело, с удивлением узнаем, какой дурной запах источала обычно особа Короля-Солнца, и только качаем головой, когда на Isola bella[1] нам показывают крохотный тазик для умывания, которым пользовался Наполеон во время своего утреннего туалета. Более того, мы не удивляемся, когда кто-нибудь выставляет прямо-таки мерилом культуры употребление мыла. Точно так же обстоит дело с порядком, который, как и чистоплотность, целиком является творением рук человеческих. Но если мы не вправе ожидать опрятности в природе, то порядок скорее всего заимствован у нее; наблюдение за важными астрономическими закономерностями дало человеку не только образец, но и первые отправные точки для привнесения порядка в свою жизнь. Порядок — это своего рода навязчивое повторение: будучи единожды установлен, он

---

[1] [Остров на озере Лаго-Маджоре, который посетил Наполеон за несколько дней до битвы под Маренго.]

диктует, когда, где и как следует действовать, чтобы в каждом аналогичном случае избежать проволочек и колебаний. Благотворность порядка бесспорна, он позволяет человеку наилучшим образом использовать пространство и время, экономя его психические силы. Можно было бы ожидать, что в человеческой деятельности он утвердится с самого начала и без принуждения, и мы вправе удивляться, что этого не произошло, что человек проявляет скорее естественную склонность к небрежности, беспорядочности и ненадежности в своей работе и что только с огромным трудом его можно приучить к подражанию небесным образчикам.

Красота, чистота и порядок, несомненно, занимают особое положение среди требований культуры. Никто не станет утверждать, что они столь же важны для жизни, как овладение силами природы и другие моменты, с которыми нам еще предстоит познакомиться; и все же никто не захочет отставить их как нечто малосущественное. То, что культура стремилась не только к пользе, показывает уже пример красоты, которую мы не хотим исключать из интересов культуры. Польза порядка вполне очевидна; что касается чистоты, то мы должны подумать о том, что ее требует также и гигиена, и можем предположить, что эта взаимосвязь не была абсолютно чужда людям еще и до эпохи научного предупреждения болезней. Но польза не объясняет нам целиком стремление к чистоте; здесь должно быть задействовано еще и нечто другое.

Но ни одной другой чертой, как мы полагаем, нельзя лучше охарактеризовать культуру, чем ее уважением к высшим видам психической деятельности, интеллектуальным, научным и художественным достижениям, ее заботой о том, чтобы идеи играли ведущую роль в жизни людей. Среди этих идей на первом месте стоят религиозные системы, сложное строение которых я уже пытался осветить в другом месте[1]; рядом с ними — философские спекуляции и, наконец, то, что можно назвать идеальными образованиями людей, их представления о возможном совершенстве отдельного человека, народа, всего человечества и требования, которые они выдвигают на основе таких представлений. Из-за того, что эти творения не обособлены друг от друга, а, наоборот, тесно между собой переплетены, с одной стороны, их трудно описать, а с другой — выявить психологическое происхождение. Если в общем и целом предположить, что движущей силой всякой человеческой деятельности является стремление к двум совпадающим целям — к получению

[1] [Ср. предыдущую работу в этом томе. «Будущее одной иллюзии».]

пользы и удовольствия, то это же мы должны отнести и к указанным здесь проявлениям культуры, хотя это легко увидеть только тогда, когда речь идет о научной и художественной деятельности. Но нельзя сомневаться, что и другие ее проявления соответствуют интенсивным потребностям человека, возможно, таким, которые развиты только у меньшинства. Нельзя также позволить ввести себя в заблуждение оценками отдельных религиозных, философских систем и идеалов; независимо от того, пытаются ли в них найти высшее проявление человеческого духа или о них сожалеют как о прискорбных ошибках, необходимо признать, что их наличие и особенно их господство означают высокий уровень культуры.

В качестве последней, но, разумеется, отнюдь не самой незначительной характерной черты культуры мы должны оценить то, каким образом регулируются отношения людей друг с другом, социальные отношения, затрагивающие человека как соседа, как рабочей силы, как сексуального объекта для другого, как члена семьи, государства. Здесь особенно трудно отрешиться от определенных идеальных требований и понять, что же вообще принадлежит к культуре. Быть может, следует начать с заявления, что культурный элемент возник с первой попыткой регулировать эти социальные отношения. Не будь подобной попытки, эти отношения подчинялись бы произволу отдельного человека, то есть физически более сильный индивид устанавливал бы их в соответствии со своими интересами и побуждениями. Ничего не изменилось бы, если бы этот более сильный человек в свою очередь столкнулся с еще более сильным. Совместная жизнь людей становится возможной только тогда, когда складывается большинство, которое сильнее любого индивида и которое сплачивается против каждого в отдельности. Власть этого сообщества в форме «права» противостоит власти отдельного человека, осуждаемой как «грубая сила». Эта замена власти индивида властью сообщества представляет собой решающий шаг культуры. Его сущность заключается в том, что члены сообщества ограничиваются в возможностях достижения удовлетворения, тогда как отдельный человек таких препятствий не знал. Стало быть, следующее требование культуры — это требование справедливости, то есть гарантия того, что однажды установленный правопорядок не будет снова нарушен в угоду отдельного человека. Но этим этическая ценность такого права не исчерпывается. Дальнейший путь культурного развития, по-видимому, был нацелен на то, чтобы это право уже не было бы волеизъявлением небольшого сообщества — касты, сословия, племени, — которое ведет себя по отношению к другим и,

8 Зак 5290

быть может, более широким массам опять-таки как индивид, применяющий грубую силу. Конечным результатом должно быть право, в создание которого внесли свою долю все — по крайней мере все, кто способен жить в обществе, — благодаря своему отказу от влечений и которое никого — опять-таки с этой же оговоркой — не позволит сделать жертвой жестокого насилия.

Индивидуальная свобода культурным достоянием не является. Она была наибольшей до всякой культуры, правда, чаще всего тогда она не ценилась, потому что индивид едва ли был в состоянии ее защитить. В результате развития культуры она подвергается ограничениям, а справедливость требует, чтобы никто не избег этих ограничений. То, что в человеческом обществе о себе заявляет как стремление к свободе, может быть бунтом против существующей несправедливости и, таким образом, благоприятствовать дальнейшему развитию культуры и уживаться с ней. Но это же может также происходить из остатка первоначальной, не укрощенной культурой личности и, таким образом, стать основой враждебного отношения к культуре. Стремление к свободе направлено, стало быть, против определенных форм или требований культуры, а то и против культуры вообще. Представляется невозможным каким-то воздействием подвести человека к тому, чтобы его природа превратилась в природу термита, наверное, он всегда будет защищать свои притязания на личную свободу от воли масс. В значительной степени борьба человечества сосредоточивается вокруг одной задачи — найти целесообразный, то есть способствующий счастью, компромисс между этими индивидуальными притязаниями и культурными требованиями масс; достижим ли такой компромисс путем определенной организации культуры или этот конфликт непримирим — такова одна из проблем, от которых зависит судьба человечества.

Когда мы говорили об общем ощущении, какие черты в жизни людей следует называть культурными, мы получили ясное представление об общей картине культуры, правда, пока не узнали ничего, что не было бы общеизвестным. При этом мы остерегались присоединяться к предубеждению, что культура равнозначна совершенствованию, является путем к совершенству, предписанному человеку. Теперь, однако, у нас невольно возникает мысль, которая, возможно, уведет нас куда-то в другую сторону. Развитие культуры представляется нам своеобразным процессом, который охватывает человечество и в котором кое-что кажется нам знакомым. Этот процесс мы можем охарактеризовать изменениями, производимыми им с известными задатками человеческих влечений, удовлетворе-

ние которых является, однако, экономической задачей нашей жизни. Некоторые из этих влечений расходуются таким образом, что на их месте появляется нечто такое, что у отдельного человека мы называем особенностью характера. Самый яркий пример такого процесса мы обнаружили в анальной эротике у ребенка. Его первоначальный интерес к функции экскреции, ее органам и продуктам в ходе взросления превращается в группу качеств, известных нам как бережливость, стремление к порядку и опрятности, которые, будучи сами по себе ценными и желательными, могут усилиться до явного преобладания, и тогда возникает то, что называют анальным характером. Как это происходит, нам неизвестно, но правильность этого мнения сомнения не вызывает[1]. Теперь мы установили, что порядок и опрятность являются существенными требованиями культуры, хотя их необходимость для жизни отнюдь не ясна, равно как и их пригодность в качестве источников наслаждения. Здесь, должно быть, впервые напрашивается аналогия между культурным процессом и развитием либидо у отдельного человека. Другие влечения [наряду с влечениями анальной эротики] побуждают к тому, чтобы изменить условия их удовлетворения, перейти на другие пути, что в большинстве случаев совпадает с хорошо нам известной *сублимацией* (целей влечения), а в ряде других может от нее отличаться. Сублимация влечений представляет собой особенно бросающуюся в глаза особенность культурного развития; она позволяет высшим формам психической деятельности — научной, художественной, идеологической — играть важную роль в культурной жизни. Если поддаться первому впечатлению, то появляется искушение сказать, что сублимация — это вообще судьба влечений, к которой принуждает культура. Но лучше поразмыслить об этом подольше. Наконец, в-третьих[2] — и это представляется самым важным, — нельзя не заметить, что культура в значительной мере построена на отказе от влечений, что она имеет своей предпосылкой как раз неудовлетворение (подавление, вытеснение или что-то еще?) могущественных влечений. Эти «культурные запреты» подчиняют своему влиянию огромную областью социальных отношений людей; мы уже знаем, что они — причина враждебности, с которой надо бороться любой культуре. Они же предъявляют серьезные требования и к нашей на-

---

[1] См. «Характер и анальная эротика» (1908*b*) и многочисленные последующие работы Э. Джонса [1918] и др.

[2] [До этого Фрейд уже упомянул два других фактора, играющих свою роль в «культурном процессе»: формирование характера и сублимацию.]

учной работе; здесь нам нужно многое разъяснить. Ведь нелегко понять, как можно лишить влечение возможности удовлетворения. Это вовсе небезопасно, и если подобный отказ не компенсировать экономически, следует ожидать самых серьезных нарушений.

Но если мы хотим знать, какую ценность может иметь понимание нами культурного развития как особого процесса, сопоставимого с нормальным созреванием индивида, мы, очевидно, должны обратиться к другой проблеме, задать себе вопрос, каким влияниям обязано своим происхождением культурное развитие, как оно возникло и чем определялось его течение[1].

---

[1] [Фрейд еще раз возвращается к теме культуры как «процесса» ниже, на с. 249, а также на с. 264 и далее; далее он касается ее в двух объемных сносках в начале и в конце главы IV. Информация об истории и значении этого понятия вместе с дальнейшими комментариями содержится в «Предварительных замечаниях издателей» к настоящей работе, выше, с. 193–194.]

IV

Эта задача кажется огромной и может привести в отчаяние. Вот то немногое, что я сумел разгадать.

После того как первобытный человек открыл, что он — в буквальном смысле — собственными руками, то есть трудясь, мог улучшить свой удел на земле, ему не могло быть безразличным, работал ли другой человек вместе с ним или против него. Этот другой приобрел для него ценность сотрудника, жить вместе с которым было выгодно. Еще раньше, в своем обезьяноподобном доисторическом времени, он усвоил привычку образовывать семьи; члены семьи, наверное, были его первыми помощниками. Предположительно основание семьи было связано с тем, что потребность в генитальном удовлетворении перестала быть гостьей, которая вдруг появляется, а после отъезда долго не дает о себе знать; а поселилась у отдельного человека в качестве постоянной жилицы. Тем самым у самца появился мотив держать при себе самку, или, выражаясь более общо, сексуальные объекты; самки, не желавшие расставаться со своими беспомощными детенышами, должны были в их интересах оставаться с более сильным самцом[1]. В этой перво-

[1] Хотя органическая периодичность сексуального процесса сохранилась, ее влияние на психическое сексуальное возбуждение скорее обратилось в противоположность. Это изменение связано прежде всего с тем, что обонятельные раздражения, посредством которых менструальный процесс воздействовал на мужскую психику, отошли на задний план. Их роль взяли на себя зрительные раздражения, которые в противоположность перемежающимся обонятельным раздражениям могли оказывать постоянное воздействие. Табу менструации происходит от этого «органического вытеснения» как защита от преодоленной фазы развития; все другие обоснования, по всей вероятности, носят вторичный характер. (Ср. C. D. Daly, 1927.) Этот процесс повторяется на другом уровне, когда боги оставшихся позади культурных периодов превращаются в демонов. Однако отступление на второй план обонятельных раздражений само, по-видимому, является следствием отделения человека от земли, готовности к прямохождению, делающего дотоле скрытые гениталии видимыми и нуждающимися в защите и вызывающего тем самым чувство стыда. Стало быть, в начале рокового культурного процесса стояло выпрямление человека. Это повлекло за собой цепочку событий: обесценивание обонятельных раздражений, изолирование месячных, преобладание зрительных раздражений, доступность наблюдению гениталий, затем постоянство сексуального возбуждения, основание семьи; тем самым мы

бытной семье мы пока еще недосчитываемся одной важной черты культуры; произвол вожака и отца был неограниченным. В работе «Тотем и табу» [1912–1913][1] я попытался показать путь, который привел от этой семьи к следующей ступени совместной жизни в форме братств. Взяв верх над отцом, сыновья убедились, что объединение может быть сильнее одиночки. Тотемистическая культура основывается на ограничениях, налагаемых друг на друга для сохранения нового состояния. Предписания табу были первым «правом». Совместная жизнь людей обусловливалась, стало быть, двояким образом: принуждением к труду, то есть внешней необходимостью, и властью любви, не желавшей лишиться со стороны мужчины сексуального объекта в виде женщины, а со стороны женщины — отделившейся от нее частицы, ребенка. Эрос вместе с Ананке стали и прародителями человеческой культуры. Первым

подошли к порогу человеческой культуры. Это лишь теоретическая спекуляция, но она достаточно важная и заслуживает того, чтобы тщательно проверить ее на примере образа жизни близких к человеку животных.

Также и в стремлении культуры к чистоплотности, которое впоследствии находит обоснование в гигиенических соображениях, но проявилось задолго до этого, очевиден социальный момент. Импульс к чистоплотности проистекает из стремления устранить экскременты, ставшие неприятными для чувственного восприятия. Мы знаем, что в детской дело обстоит по-другому. Экскременты отвращения у ребенка не вызывают и кажутся ему ценными в качестве отделившаяся части его тела. Воспитание особенно энергично форсирует здесь предстоящий ход развития, в результате которого экскременты должны стать никчемными, мерзкими, отвратительными и предосудительными. Такая переоценка вряд ли была возможна, если бы эти отнятые у тела вещества из-за своего сильного запаха не были обречены разделить судьбу, уготованную обонятельным раздражениям после того, как человек поднялся с земли. Таким образом, анальная эротика подверглась прежде всего«органическому вытеснению», проложившему путь к культуре. О социальном факторе, обеспечивающем дальнейшее преобразование анальной эротики, свидетельствует тот факт, что, несмотря на весь прогресс развития, запах собственных экскрементов человеку едва ли противен, в отличие от запаха испражнений других людей. Нечистоплотный человек, то есть тот, кто не скрывает свои экскременты, оскорбляет этим другого, не проявляет к нему уважения, и об этом, безусловно, свидетельствуют самые крепкие, самые употребительные ругательства. Было бы также непонятно, почему человек в качестве бранного слова человек употребляет имя своего самого верного друга из мира животных, не будь у собаки двух свойств, вызывающих презрение человека: являясь животным с развитым обонянием, она не испытывает отвращения к своим экскрементам и она не стыдится своих сексуальных функций. [Ср. некоторые комментарии, касающиеся возникновения этих воззрений Фрейда, в «Предварительных замечаниях издателей», выше, с. 194.]

[1] [То, что Фрейд называет здесь «первобытной семьей», он обычно обозначает как «первичная орда»; Аткинсон (1903), к которому, по существу, восходит эта мысль, говорит о «циклопической семье». См. В этой связи статью IV в работе «Тотем и табу», ниже, с. 426 и далее.]

достижением культуры явилось то, что отныне в сообществе могло оставаться большее число людей. Поскольку обе мощные силы при этом взаимодействовали, можно было бы ожидать, что дальнейшее развитие на пути ко все большему овладению внешним миром и дальнейшему увеличения числа людей, включенных в сообщество, будет происходить гладко. Нелегко также понять, каким образом эта культура может влиять на тех, кто к ней причастен, иначе, чем осчастливливая.

Перед тем как также исследовать, откуда может возникнуть помеха, позволим себе отвлечься, чтобы восполнить пробел в предшествовавшем обсуждении, признав любовь основой культуры [см. с. 214]. Мы говорили: опыт того, что половая (генитальная) любовь дает человеку сильнейшие переживания удовлетворения, служит ему, собственно говоря, образчиком всего счастья; поэтому было бы естественным и дальше искать удовлетворение стремления к счастью в жизни в области половых отношений, поместить генитальную эротику в центр жизни. Мы продолжили, что на этом пути человек самым рискованным образом попадает в зависимость от части внешнего мира, а именно от избранного объекта любви, и подвергается сильнейшим страданиям, если тот его с презрением отвергает или если он теряет его из-за неверности или смерти. Поэтому во все времена мудрецы самым настоятельным образом отговаривали следовать этим путем; и тем не менее для большого числа людей он не утратил своей привлекательности.

Благодаря своей конституции незначительному меньшинству все-таки удается обрести счастье на пути любви, но при этом неминуемы существенные душевные изменения ее функции. Эти люди становятся независимыми от согласия объекта, поскольку они смещают главную ценность с того, чтобы быть любимым, на собственную любовь; они защищаются от ее потери, направляя свою любовь не на отдельные объекты, а в равной степени на всех людей, и избегают колебаний и разочарований генитальной любви благодаря тому, что отвлекаются от ее сексуальной цели, превращают влечение в *целезаторможенное* побуждение. То, чего они таким способом достигают, то есть состояние уравновешенности, уверенности и нежности, уже не имеет большого внешнего сходства с бурно протекающей генитальной любовной жизнью, от которой оно все же произошло. Святой Франциск Ассизский, наверное, зашел дальше всех в подобном использовании любви для достижения внутреннего ощущения счастья; то, что мы признаем одной из техник осуществления принципа удовольствия, неоднократно также связывалось

с религией, с которой, пожалуй, оно имеет точки соприкосновения в тех отдаленных областях, где отличием «я»[1] от объектов и отличиями объектов друг от друга пренебрегают. В рамках этического подхода, глубинное обоснование которого нам еще предстоит раскрыть [см. с. 241], в этой готовности ко всеобщей любви к людям и к миру хотят видеть наивысшую установку, до которой может возвыситься человек. Мы хотели бы уже здесь выразить два основных сомнения. Любовь, которая не выбирает, как нам кажется, теряет часть своей собственной ценности, поскольку она поступает несправедливо собъектом. И далее: не все люди достойны любви.

Та любовь, которая основала семью, в своей первоначальной форме, в которой она не отказывается от прямого сексуального удовлетворения, а также в своей модификации в качестве целезаторможенной нежности остается действенной в культуре. В обеих формах она продолжает выполнять свою функцию — связывать между собой большее количество людей, причем более интенсивно, чем это удается интересу в деловом сотрудничестве. Неаккуратность языка при употреблении слова «любовь» находит генетическое оправдание. Любовью называют отношения между мужчиной и женщиной, создавших семью на основе своих генитальных потребностей, но любовь — это и позитивные чувства между родителями и детьми, между братьями и сестрами в семье, хотя эти отношения мы должны описывать как целезаторможенную любовь, как нежность. Целезаторможенная любовь вначале была полностью чувственной любовью и по-прежнему остается такой в бессознательном. Обе любви, полностью чувственная и целезаторможенная, выходят за пределы семьи и создают новые связи между людьми, которые до этого были чужими. Генитальная любовь приводит к образованию новых семей, целезаторможенная — к «дружбам», которые становятся важными для культуры, поскольку они лишены некоторых ограничений генитальной любви, например ее исключительности. Но в ходе развития отношение любви к культуре теряет свою однозначность. С одной стороны, любовь противоречит интересам культуры, с другой — культура угрожает любви ощутимыми ограничениями.

Это раздвоение кажется неизбежным; его причину выявить сразу нельзя. Оно выражается в первую очередь как конфликт между

---

[1] [В данном случае речь идет о личности в целом, а не о психической инстанции в рамках структурной модели Фрейда. Как и во всех томах настоящего издания, мы разделяем эти термины разным их написанием. — *Примечание переводчика*.]

семьей и более крупным сообществом, к которому принадлежит индивид. Мы уже догадались, что одно из главных стремлений культуры заключается в том, чтобы собирать людей в большие объединения. Но семья не хочет отпускать индивида. Чем крепче спаянность членов семьи, тем больше они зачастую склонны обособляться от других, тем труднее им входить в более широкий круг жизни. Филогенетически более старая, в детстве единственно существующая форма совместной жизни противится тому, чтобы ее сменила приобретенная позже, культурная. Отделение от семьи становится задачей для каждого юноши, при решении которой общество зачастую поддерживает его ритуалами, отмечающими наступление половой зрелости, и ритуалами принятия. Создается впечатление, что это — трудности, присущие всякому психическому, более того, по существу, всякому органическому развитию.

Затем в противоречие с культурным течением вскоре вступают женщины и оказывают свое замедляющее и сдерживающее влияние, те самые женщины, которые требованиями своей любви заложили вначале фундамент культуры. Женщины отстаивают интересы семьи и сексуальной жизни; культурная деятельность все более становилась делом мужчин, ставит перед ними все более сложные задачи, вынуждает их к сублимации влечений, с чем женщины плохо справляются. Поскольку человек не располагает неограниченными количествами психической энергии, он должен решать свои задачи путем целесообразного распределения либидо. То, что мужчина расходует на культурные цели, он большей частью отнимает у женщин и у сексуальной жизни: постоянное совместное пребывание с мужчинами, его зависимость от отношений с ними отчуждают его даже от супружеских и отцовских обязанностей. Таким образом, женщина ощущает себя оттесненной на задний план требованиями культуры и вступает с ней во враждебные отношения.

Со стороны культуры тенденция к ограничению сексуальной жизни проявляется не менее отчетливо, чем другая ее тенденция — к расширению культурного круга. Уже первая фаза культуры, фаза тотемизма, приносит с собой запрет на инцестуозный выбора объекта, возможно, сильнее всего за все времена изувечивший любовную жизнь человека. Посредством табу, закона и обычая устанавливаются дальнейшие ограничения, касающиеся как мужчин, так и женщин. Не все культуры заходят в этом одинаково далеко; хозяйственная структура общества влияет также на степень остающейся сексуальной свободы. Мы уже знаем, что культура следует здесь давлению экономической необходимости, поскольку она должна от-

нять у сексуальности большое количество психической энергии, расходуемой ею самой. При этом культура ведет себя по отношению к сексуальности, как племя или слой населения, эксплуатирующий других. Страх перед восстанием угнетенных заставляет вводить строгие меры предосторожности. Апогей такого развития обнаруживает наша западноевропейская культура. Психологически совершенно оправданно, что она начинает с осуждения проявлений детской сексуальной жизни, ибо запруживание сексуальных прихотей взрослых не имеет никаких перспектив, если не была произведена подготовительная работа в детстве. Нельзя оправдать только то, что культурное общество зашло так далеко, что даже отрицает эти легко доказуемые, более того, бросающиеся в глаза феномены. Выбор объекта у половозрелого индивида ограничивается лицами противоположного пола, большинство внегенитальных удовлетворений запрещается как перверсии. Требование одинаковой для всех сексуальной жизни, выраженное в этих запретах, пренебрегает различиями во врожденной и приобретенной сексуальной конституции людей, лишает значительное их число сексуального наслаждения и, таким образом, становится источником серьезной несправедливости. Результатом этих ограничительных мер могло бы стать то, что у нормальных людей, которым в этом не препятствует их конституция, все сексуальные интересы без убытка устремляются в оставленные открытыми каналы. Но и тому, что не подлежит запрету, гетеросексуальной генитальной любви, продолжают чинить препятствия ограничения закона и единобрачия. Нынешняя культура дает ясно понять, что желает допускать сексуальные отношения лишь на основе единственной, нерасторжимой связи одного мужчины с одной женщиной, что в качестве самостоятельного источника удовольствия сексуальность ей не по нраву и что она намерена терпеть ее только как до сих пор не нашедшее себе замены средство размножения людей.

Разумеется, это крайность. Известно, что это оказывалось неосуществимым даже на более короткое время. Только слабовольные люди смирились со столь значительным вмешательством в их сексуальную свободу, более сильные натуры идут на это лишь при условии компенсации, о котором можно будет поговорить потом[1]. Культурное сообщество чувствовала себя вынужденным безмолвно допускать многие нарушения, которые по его же инструкциям нуж-

---

[1] [Компенсацией оказывается известная степень безопасности, см. ниже, с. 243.]

но было бы преследовать. Но, с другой стороны, нельзя заблуждаться и предполагать, что такая культурная установка совершенно безвредна, раз она не может достичь всех своих целей. Сексуальная жизнь культурного человека все же серьезна повреждена, порой она производит впечатление отмирающей функции, какими кажутся нам в качестве органов наша челюсть или волосы на голове. Вероятно, есть основания предположить, что ее значение как источника ощущений счастья, то есть как средства осуществить цель нашей жизни, заметно ослабло[1]. Иногда кажется, что дело не только в давлении культуры, что в самой сущности функции есть нечто такое, что не дает нам полного удовлетворения и оттесняет нас на другие пути. Быть может, это — заблуждение; разрешить этот вопрос непросто[2].

---

[1] Среди художественных произведений Дж. Голсуорси, утонченного англичанина, который сегодня пользуется всеобщим признанием, я давно оценил небольшой рассказ, озаглавленный «Яблоня». В нем убедительно показано, что в жизни современного культурного человека для простой, естественной любви двух людей уже нет места.

[2] Несколько замечаний, чтобы подкрепить ранее высказанное предположение, что и человек тоже — животное с несомненными бисексуальными задатками. Индивид представляет собой слияние двух симметричных половин, одна из которых, по мнению некоторых исследователей, чисто мужская, другая — женская. Точно так же возможно, что каждая половина первоначально была гермафродитной. Половая принадлежность — биологический факт, который трудно понять психологически, несмотря на его огромное значение для душевной жизни. Нам привычно говорить: каждый человек обнаруживает как мужские, так и женские побуждения, потребности, свойства, но особенности мужского и женского может выявить именно анатомия, а не психология. Для последней противоположность полов сводится к противоположности активности и пассивности, при этом мы, ничуть не колеблясь, связываем активность с мужественностью, пассивность — с женственностью, что отнюдь не всегда подтверждается в животном мире. Учение о бисексуальности еще очень неясно, и то, что оно пока не соединилась с теорией влечений, мы должны ощущать как серьезную помеху для психоанализа. Как бы то ни было, если мы примем как факт, что отдельный человек хочет удовлетворить в своей сексуальной жизни как мужские, так и женские желания, то мы будем готовы к тому, что эти требования не исполняются одним и тем же объектом и что они мешают друг другу, если не удается их разделить и направить каждое побуждение в особое, подобающее ему русло. Другая трудность возникает из-за того, что эротическая связь, помимо свойственных ей садистских компонентов, очень часто включает в себя некоторую величину непосредственной агрессивной наклонности. Объект любви не всегда относится к этим сложностям с тем пониманием и терпимостью, как та крестьянка, которая жалуется, что муж ее больше не любит, потому что уже неделю ее не порол.

Но дальше всего простирается предположение, высказанное в примечании на с. 229–230, что с выпрямлением человека и обесцениванием обоняния всей сексуальности, а не только анальной эротике, грозит стать жертвой органического вытеснения, а потому с тех пор сексуальное функционирование сопровож-

дается сопротивлением, обосновать которое далее невозможно, препятствующим полному удовлетворению и оттесняющим его от сексуальной цели к сублимациям и смещениям либидо. Я знаю, что Блейлер (1913) однажды указал на наличие такой исходной установки, отвергающей сексуальную жизнь. Факт *«Inter urinas et faeces nascimur»* [мы рождаемся между мочой и фекалиями] шокирует всех невротиков и многих помимо них. Гениталии также вызывают сильные обонятельные ощущения, которые невыносимы для многих людей и вызывают у них отвращение к половому сношению. Таким образом, в качестве самой глубокой причины прогрессирующего вместе с культурой вытеснения сексуальности оказывается органическая защита со стороны новой формы жизни, возникшей благодаря прямохождению, от более раннего животного существования; как ни странно, этот результат научного исследования совпадает с нередко звучавшими банальными предрассудками. И все же это в настоящее время — лишь недостоверные, не подтвержденные наукой возможности. Мы не хотим также забывать, что, несмотря на несомненное обесценивание обонятельных раздражителей, даже в Европе есть народы, которые высоко ценят сильные, столь отвратительные для нас запахи гениталий как средство, возбуждающее сексуальность, и не желают от них отказываться. (См. данные фольклористского исследования, полученные в ответ на «анкету» Ивана Блоха, в работе «О чувстве обоняния в *vita sexualis*» в различных выпусках ежегодника *«Antroprophyteia»* Фридриха С. Крауса.)

[По поводу затруднения, связанного с определением психологического значения «мужественности» и «женственности», см. обстоятельное примечание, которое в 1915 году Фрейд добавил к своим «Трем очеркам по теории сексуальности» (1905*d*), *Studienausgabe*, т. 5, с. 123–124, затем обсуждение в начале 33-й лекции «Нового цикла» (1933*a*), там же, т. 1, с. 545–548. На важные последствия соседства сексуальных органов и органов выделения Фрейд впервые указал в своей рукописи К, которую 1 января 1896 года он послал Флиссу (Freud, 1950*a*). Впоследствии он не раз возвращался к этой теме. Ср., например, историю болезни «Доры» (1905*e* [1901]), *Studienausgabe*, т. 6, с. 108 и прим. 3, а также вторую статью, посвященную психологии любовной жизни (1912*d*), там же, т. 5, с. 208–209. Ср. также «Предварительные замечания издателей», выше, с. 194.]

V

Психоаналитическая работа научила нас тому, что именно эти неисправности сексуальной жизни не выносятся так называемыми невротиками. Своими симптомами они создают замещающие удовлетворения, которые, однако, либо сами по себе доставляют страдания, либо становятся источниками страданий, затрудняя их отношения с внешним миром и обществом. Последнее легко понять, первое же загадывает нам новую загадку. Но культура требует еще одной жертвы, не связанной с сексуальным удовлетворением.

Мы рассматривали трудности развития культуры как общую трудность развития, сведя ее к инертности либидо, к его нежеланию оставить старую позицию ради новой[1]. Мы говорим примерно то же самое, выводя противоречие между культурой и сексуальностью из того, что сексуальная любовь представляет собой отношение между двумя людьми, где третий может быть только лишним или мешать, тогда как культура основывается на отношениях между бульшим числом людей. На пике любовных отношений интереса к внешнему миру не остается; любовной паре достаточно самой себя, чтобы быть счастливой, ей не нужен и общий ребенок. Ни в одном другом случае эрос так явно не выдает свою сущность — намерение делать из многих одно, но достигнув этого во влюбленности двух людей, дальше он идти не желает.

Мы можем очень хорошо представить себе, что культурное сообщество состоит из таких двойных индивидов, которые, будучи либидинозно удовлетворенными, связаны между собой узами совместной работы и общих интересов. В этом случае культуре не было бы нужды лишать сексуальность энергии. Но это желательное состояние не существует и никогда не существовало; действительность нам показывает, что культура не довольствуется признан-

[1] [См., например, с. 232–233, выше. Фрейд обсуждает понятие «психической инертности» в целом в конце своей работы «Сообщение об одном случае паранойи, противоречащем психоаналитической теории» (1915*f*); см. *Studienausgabe*, т. 7, с. 216, где в редакторском примечании даются дальнейшие ссылки.]

ными за нею связями, что она хочет связать членов сообщества еще и либидинозно, что для этого она использует все средства, благоприятствует любому способу установления между ними сильных идентификаций, в самом большом масштабе мобилизует целезаторможенное либидо, чтобы укрепить общественные союзы дружескими отношениями. Для осуществления этих намерений становится неизбежным ограничение сексуальной жизни. Но нам недостает понимания необходимости, которая оттесняет культуру на этот путь и обосновывает ее враждебное отношение к сексуальности. Речь должна идти о пока еще не обнаруженном нами мешающем факторе.

Здесь нас может навести на след одно из так называемых идеальных требований[1] культурного общества. Оно гласит: «Возлюби ближнего, как самого себя»; оно всемирно известно и, несомненно, древнее христианства, выдвигающего его в качестве своего самого величественного притязания, но определенно не очень древнее; в исторические времена оно еще было чуждо людям. Попробуем отнестись к нему наивно, как будто слышим его впервые. Тогда мы не сможем подавить чувство неожиданности и удивления. Почему мы должны ему следовать? Чем оно нам поможет? Но прежде всего — как мы его осуществим? Способны ли мы на это? Моя любовь является для меня чем-то ценным, чем я не вправе безответственно разбрасываться. Она налагает на меня обязательства, которые я должен быть готов выполнять, даже многим жертвуя. Если я люблю кого-то другого, то он должен это тем или иным образом заслужить. (Я отвлекаюсь от пользы, которую он может мне принести, а также от его возможного значения для меня как сексуального объекта; два этих вида отношений предписанием любить ближнего в расчет не принимаются.) Он этого заслуживает, если в важных моментах так на меня похож, что я могу любить в нем самого себя; он заслуживает этого, если настолько совершеннее меня, что я могу любить в нем мой идеал собственной персоны; я должен его любить, если он — сын моего друга, ибо боль друга, если бы с сыном случилась беда, стала бы и моей болью, я должен буду разделить ее с ним. Но если он мне чужой и не может привлечь меня никакими собственными достоинствами, никаким уже приобретенным значением для моей эмоциональной жизни, мне будет трудно его полюбить. И это было бы с моей стороны даже неправильно, ибо все мои близкие расценивают мою любовь как при-

---

[1] [См с. 224, выше. Ср. также работу «"Культурная" половая мораль» (1908*d*), выше, с. 28.]

вилегию; если бы я приравнял к ним чужака, то по отношению к ним это будет несправедливо. Но если я должен его любить той вселенской любовью просто потому, что он такое же земное существо, как насекомое, дождевой червь, обыкновенный уж, то, боюсь, ему достанется не очень много любви, гораздо меньше, чем я по здравому рассуждению буду вправе оставить для себя самого. Зачем же нужно тогда столь торжественно провозглашаемое предписание, если его выполнение нельзя рекомендовать как разумное?

При более внимательном рассмотрении я нахожу еще больше трудностей. Этот чужак не только не достоин любви вообще; я должен честно признаться, что больше заслуживает моей неприязни, даже ненависти. Похоже, он не испытывает ко мне ни малейшей любви, не проявляет ко мне ничуточки уважения. Если это принесет ему пользу, он не раздумывая причинит мне вред, даже не спросит при этом себя, соразмерна ли полученная им выгода величине нанесенного мне вреда. Более того, ему вовсе не обязательно извлекать из этого пользу; если этим он может удовлетворить хоть какое-нибудь желание, ему ничего не стоит меня осмеять, оскорбить, оклеветать, показать свою власть надо мной, и чем увереннее он себя чувствует, чем беспомощней я, тем вернее я могу ожидать от него подобного обращения. Если же он ведет себя по-другому, если он со мной, посторонним человеком, обходится бережно и уважительно, то я и так, без того предписания, готов отплатить ему тем же образом. Более того, если бы эта величественная заповедь гласила: «Возлюби ближнего своего, как он любит тебя», — то тогда я бы не стал возражать. Есть и вторая заповедь, которая кажется мне еще более непостижимой и вызывает во мне еще более резкое сопротивление. Она велит: «Возлюби врагов своих». Но обдумав как следует, я понимаю, что не прав, отвергая ее как еще более жесткое резкое требование. В сущности, оно точно такое же[1].

Я слышу, как преисполненный важности голос увещевает: «Именно потому, что ближний недостоин любви и он, скорее, твой

---

[1] Великий поэт вправе позволить себе — хотя бы в шутку — высказать предосудительные психологические истины. Так, Г. Гейне признается: «У меня самые мирные убеждения. Мои желания: скромная хижина, крыша из соломы, но хорошая кровать, хорошая еда, молоко и масло, очень свежие, цветы перед окном, несколько красивых деревьев перед домом, а если милостивый Бог пожелает сделать меня абсолютно счастливым, то доставит мне радость тем, что на этих деревьях будут висеть шесть или семь моих врагов. С растроганным сердцем я прощу им перед их смертью все зло, которое они причинили мне в жизни, — да, своих врагов надо прощать, но не раньше, чем их повесят» (Гейне, «Мысли и идеи» [раздел I]).

враг, ты должен любить его, как самого себя». Тогда я понимаю: это такой же случай, как и *Credo quia absurdum*[1].

Весьма вероятно, что ближний, если от него потребуют возлюбить меня, как себя самого, ответит точно так же, как я, и по тем же причинам меня отвергнет. Надеюсь, не с тем же объективным правом, но то же самое будет думать и он. Тем не менее в поведении людей, которых этика, не принимая во внимание его обусловленность, делит на «добрых» и «злых», существуют различия. Пока эти очевидные различия не устранены, соблюдение высоких этических требований наносит ущерб целям культуры, поскольку оно напрямую поощряет зло. Здесь нельзя не вспомнить об одном происшествии, случившемся во французском парламенте, когда обсуждался вопрос о смертной казни; один оратор страстно ратовал за ее отмену, срывая бурные аплодисменты, пока не раздался голос из зала: *«Que messieurs les assassins commencent!»*[2]

За всем этим стоит охотно отрицаемая часть действительности, что человек — это не нежное, нуждающееся в любви существо, которое способно защищаться разве что только тогда, когда на него нападают, что к его инстинктивным задаткам следует отнести и значительную долю агрессивной наклонности. Поэтому ближний является для него не только возможным помощником и сексуальным объектом, но и источником искушения утолить с его помощью свою агрессию, безвозмездно использовать его рабочую силу, без его согласия воспользоваться им в сексуальных целях, овладеть его собственностью, унизить его, причинить ему боль, истязать и убить. *Homo homini lupus*[3]; у кого хватит смелости после всего опыта жизни и истории оспаривать этот тезис? Эта жестокая агрессия, как правило, дожидается провокации или служит другому намерению, цель которого можно было бы достичь также и более мягкими средствами. При благоприятных условиях, когда противодействующие душевные силы, обычно сдерживающие ее, устранены, она проявляется также спонтанно, разоблачая человека как дикого зверя, который не щадит собственный вид. Кто воскресит в своей памяти зверства великого переселения народов, нашествия гуннов и так называемых монголов под водительством Чингисхана и Тамерлана, захвата Иерусалима благочестивыми крестоносцами и уж тем более

---

[1] [См. «Будущее одной иллюзии», выше, с. 162 и прим. 1. К заповеди любить ближнего, как себя самого, Фрейд еще раз возвращается ниже, на с. 267–268.]

[2] [«Пусть начинают господа убийцы!» (фр.). — *Примечание переводчика.*]

[3] [«Человек человеку — волк» (лат.), по Плавту, *Asinaria* II, 4, 88.]

ужасы последней мировой войны, тот должен будет покорно смириться с правомерностью этого мнения.

Существование этой агрессивной наклонности, которую мы можем ощутить у самих себя и с полным правом предполагаем ее наличие у другого, представляет собой момент, нарушающий наши отношения с ближним и вынуждающий культуру к своим затратам [энергии]. Вследствие этой первичной враждебности людей друг к другу культурному обществу постоянно угрожает распад. Интересы делового сотрудничества не смогли бы его сохранить, инстинктивные страсти сильнее разумных интересов. Культура должна напрячь все силы, чтобы определить границы агрессивным влечениям людей, не дать ее проявлениям разрастись через психические реактивные образования. Отсюда и обращение к методам, призванным побудить людей к идентификациям и целезаторможенным любовным отношениям, отсюда ограничения сексуальной жизни и отсюда же идеальная заповедь возлюбить ближнего, как самого себя, в действительности оправданная тем, что нет ничего другого, что бы так сильно противоречило исконной природе человека. Несмотря на все свои старания, это стремление культуры до сих достигло не очень многого. Самые грубые проявления жестокого насилия она надеется предотвратить, сохранив за собой право применять к преступникам силу, но закон не может постичь более осторожные и тонкие проявления человеческой агрессии. Каждый из нас приходит к тому, чтобы отказаться от ожиданий, которые в юности мы связывали с окружающими, сочтя их иллюзиями, и может почувствовать, насколько жизнь делается мучительнее и тяжелее из-за их недоброжелательства. При этом было бы несправедливо упрекать культуру за то, что она хочет исключить состязание и борьбу из человеческой деятельности. Последние, несомненно, необходимы, но соперничество — не обязательно вражда, а только используется во зло в качестве повода для нее.

Коммунисты думают, что нашли путь к избавлению от зла. Человек однозначно добр, благожелателен к своему ближнему, но установление частной собственности испортило его природу. Обладание частным имуществом дает одному власть и тем самым искушает его жестоко обращаться с ближними; тот, кто лишен собственности, испытывая неприязнь к угнетателям, вынужден восставать против них. Если упразднить частную собственность, все блага сделать общими и позволить всем людям ими пользоваться, то недоброжелательность и враждебность между людьми исчезнут. Поскольку все потребности удовлетворены, не будет причины видеть

в другом своего врага; все с готовностью будут выполнять необходимую работу. Я отнюдь не намерен с экономических позиций критиковать коммунистическую систему, я не могу исследовать, целесообразно ли и выгодно ли упразднение частной собственности[1]. Но ее психологическую предпосылку я могу расценить как необоснованную иллюзию. С упразднением частной собственности человеческая агрессивность лишается одного из своих орудий, несомненно, мощного, но все же не самого сильного. Это ничего не меняет в различиях во власти и влиянии, которыми злоупотребляет в своих целях агрессия, ничего не меняется и в ее сущности. Она не была создана собственностью, почти безгранично господствовала в доисторические времена, когда собственность была еще очень скудной, проявляется уже в детском возрасте, как только собственность утратила свою первичную анальную форму, образует сгусток всех нежных и любовных отношений между людьми, быть может, за единственным исключением — отношением матери к своему сыну[2]. Если устранить личное право на материальные блага, остаются еще привилегии в сексуальных отношениях, способные стать источником сильнейшего недовольства и крайней враждебности среди людей, равных во всех прочих отношениях. Если же устранить и это неравенство полным освобождением половой жизни, то есть упразднить семью, зародышевую клетку культуры, то при всей невозможности предсказать, какими новыми путями пойдет развитие культуры, можно ожидать, что эта неискоренимая черта человеческой природы последует за ней и по ним.

Людям, очевидно, нелегко отказаться от удовлетворения этой своей агрессивной наклонности; они не очень хорошо при этом себя чувствуют. Нельзя недооценивать преимущество меньшего культурного круга, состоящее в том, что он обеспечивает влечению выход во враждебном отношении к посторонним. Всегда есть возможность связать друг с другом любовью большее количество людей, если только в наличии остаются другие люди для проявления

---

[1] Того, кто в свои юные годы познал ужасы нищеты, испытал презрение и высокомерие имущих, никак не заподозришь, что он не понимает и не сочувствует стремлению бороться за имущественное равенство людей и всему, что с этим сопряжено. Но если такая борьба ведется под лозунгом абстрактной справедливости и равенства людей, напрашивается возражение, что, наделив людей в высшей степени неодинаковыми физическими и умственными задатками, природа утвердила несправедливость, которую нельзя устранить.

[2] [Ср. примечание к работе «Психология масс» (1921*c*), выше, с. 95, прим. 2. Более подробное обсуждение этого вопроса находится в конце 33-й лекции «Нового цикла» (1933*a*), *Studienausgabe*, т. I, с. 563.]

агрессии. Однажды я занимался феноменом, который заключается в том, что именно живущие по соседству да и в остальном близкие друг другу сообщества враждуют и насмехаются друг над другом, например, испанцы и португальцы, северные и южные немцы, англичане и шотландцы и т. д.[1] Я дал этому феномену название «нарцизм небольших различий», которое не очень многое поясняет. В нем можно увидеть удобное и сравнительно безобидное средство удовлетворения агрессивной наклонности, благодаря которому обеспечивается сплоченность членов сообщества. Таким образом повсюду рассеянный еврейский народ оказал достойную признания услугу культурам народов, составляющих большинство; к сожалению, всех еврейских погромов средневековья оказалось недостаточно, чтобы сделать эту эпоху более мирной и безопасной для его христианских товарищей. После того как апостол Павел положил в основание своей христианской общины всеобщую любовь к людям, неизбежным следствием стала крайняя нетерпимость христианства к тем, кто остался вовне; римлянам, которые не основывали свою государственность на любви, религиозная нетерпимость была чужда, хотя религия у них была делом государства, а государство было пропитано религией. Не было также непонятной случайностью, что мечта о германском мировом господстве дополнилась антисемитизмом, и совершенно понятно, что попытка установить в России новую коммунистическую культуру находит свое психологическое подкрепление в преследовании буржуазии. Разве что озабоченно спрашиваешь себя, что предпримут Советы, после того как будут истреблены буржуа.

Если культура требует таких жертв не только от сексуальности, но и от агрессивной наклонности человека, нам становится понятнее, что из-за этой жертвы человеку трудно найти в ней счастье. Древнему человеку и впрямь было лучше, потому что он не знал никакого ограничения влечений. Но зато его уверенность в том, что будет долго наслаждаться таким счастьем, была очень невелика. Культурный человек отдал часть своих шансов на счастье в обмен на уверенность. Но мы не хотим забывать, что в первобытной семье только ее глава обладал такой свободой влечений, все остальные жили в условиях рабского гнета. Стало быть, противоречие между

---

[1] [См. «Психология масс», выше, с. 95, и «Табу девственности» (1918*a*), *Studienausgabe*, т. 5, с. 219. Эта мысль еще раз упоминается в связи с антисемитизмом в работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939*a*), ниже, с. 538–539.]

меньшинством, наслаждающимся выгодами культуры, и большинством, лишенным этих преимуществ, в те доисторические времена культуры был доведен до крайности. Благодаря более тщательному исследованию мы узнали о ныне живущих первобытных людях, что свободному проявлению их жизни влечений отнюдь не стоит завидовать; она подвергается ограничениям иного рода, но, пожалуй, даже более строгим, чем у современного культурного человека.

Когда мы справедливо обвиняем наше нынешнее состояние культуры в том, что оно недостаточно отвечает нашим требованиям счастливого образа жизни, что оно приносит бесчисленные страдания, которых, вероятно, можно было бы избежать, когда мы с беспощадной критикой стремимся раскрыть причины его несовершенства, мы, несомненно, имеем на то полное право и не выказываем себя врагами культуры. Мы смеем ожидать, что постепенно произойдут такие изменения нашей культуры, которые будут лучше удовлетворять наши потребности и сделают эту критику ненужной. Но, может быть, мы также свыкнемся с мыслью, что есть трудности, присущие самой культуре, которые не поддаются никаким попыткам реформ. Помимо задач по ограничению влечений, к которым мы подготовлены, нам угрожает опасность одного состояния, которое можно назвать «психологической нищетой массы»[1]. Эта опасность угрожает в первую очередь там, где единение общества устанавливается главным образом через взаимную идентификацию участников, тогда как индивидуальное своеобразие вождей не приобретает того значения, которое должно было им принадлежать при образовании массы[2]. Современное состояние культуры Америки могло предоставить хорошую возможность для изучения этого внушающего опасения порока культуры. Но я избегаю соблазна заняться критикой американской культуры; мне не хочется произвести впечатление, будто я сам собираюсь воспользоваться американскими методами.

---

[1] [Выражение «психологическая нищета», по-видимому, является переводом термина Пьера Жане «misère psychologique»; Жане понимал под этим неспособность к психическому синтезу, которую он приписывал невротикам.]

[2] См.: «Психология масс и анализ Я» (1921*c*) [выше, с. 65 и далее.]

VI

Ни одна другая работа не вызывала у меня такого сильного ощущения того, что я излагаю общеизвестное, трачу бумагу и чернила, а потом труд наборщиков и типографскую краску, чтобы рассказать, по существу, нечто само собой разумеющееся. Поэтому я охотно подхвачу, возможно, возникшую мысль, что признание особого, самостоятельного влечения к агрессии означает корректировку психоаналитической теории влечений.

Позднее окажется, что это не так, что речь идет лишь о том, чтобы более четко сформулировать давно произошедшую перемену и проследить вытекающие из нее следствия. Из всех помаленьку развивавшихся частей психоаналитической теории труднее всего ощупью пробиралась вперед теория влечений. И все же она была настолько необходима психоанализу в целом, что на ее место нужно было что-то поставить. Вначале, когда я пребывал в полной беспомощности, первой опорой мне послужили слова поэта-философа Шиллера, что миром движут «любовь и голод»[1]. Голод можно было считать представителем тех влечений, которые способствуют сохранению отдельного существа, любовь же устремлена на объекты; ее главной функцией, всячески поддерживаемой природой, является сохранение вида. Поэтому вначале были противопоставлены друг другу влечения Я и влечения к объектам. Для обозначения энергии последних, и только для нее, я ввел название «либидо»[2]; тем самым возникло противопоставление между влечениями Я и направленными на объект «либидинозными» влечениями в самом широком смысле слова[3]. Одно из этих объектных влечений, садистское, выделялось, однако, тем, что его цель отнюдь не была преисполнена любви, кроме того, в некоторых частях оно явно смыкалось с влечениями Я, не могло скрыть свое близкое родство с влечениями к овладению без либидинозного намерения, но этим несоответствием пренебрегли; ведь садизм, несомненно, принадлежал к сексуальной жизни, жестокая игра могла заменить нежную. Невроз пред-

---

[1] [«Мыслители мира».]

[2] [В первой работе, посвященной неврозу тревоги (1895*b*), *Studienausgabe*, т. 6, с. 37.]

[3] [Например, у Платона. См. «Психология масс», выше, с. 85–86.]

ставлялся исходом борьбы между интересами самосохранения и требованиями либидо, борьбы, в которой победило Я, но ценой тяжелых страданий и лишений.

Любой психоаналитик согласится, что и сегодня это не выглядит давно преодоленным заблуждением. Однако поправка стала неизбежна, когда наше исследование продвинулось от вытесненного к вытесняющему, от объектных влечений к Я. Решающим стало здесь введение понятия нарцизма, то есть понимание того, что Я само катектировано либидо, даже является его первоначальным жилищем и в известной степени остается его главной квартирой. Это нарциссическое либидо обращается на объекты, становится, таким образом, объектным либидо и может превратиться обратно в нарциссическое либидо. Понятие нарцизма позволило психоаналитически объяснить травматические неврозы, а также многочисленные близкие к психозам заболевания да и сами психозы. Истолкование неврозов переноса как попыток Я защититься от сексуальности отбрасывать было не обязательно, но под угрозой оказалось понятие либидо. Поскольку влечения Я тоже были либидинозными, какое-то время казалось неизбежным вообще отождествить либидо с энергией влечений, как уже раньше хотел сделать К. Г. Юнг. Но оставалась некая уверенность, которую еще нельзя было обосновать, что все влечения не могут быть однородными. Следующий шаг я сделал в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920g), когда мне впервые бросились в глаза навязчивое повторение и консервативный характер жизни влечений. Основываясь на умозрительных рассуждениях об истоках жизни и на биологических параллелях, я пришел к выводу, что помимо влечения, нацеленного сохранить живую субстанцию и объединять ее во все более крупные единицы[1], должно существовать другое, противоположное ему влечение, стремящееся упразднить эти единицы и вернуть их в первоначальное, неорганическое состояние. То есть, кроме эроса имеется влечение к смерти; взаимодействием и противодействием того и другого можно объяснить феномены жизни. Однако продемонстрировать деятельность этого предполагаемого влечения к смерти было непросто. Проявления эроса бросались в глаза и были достаточно шумны; можно было предположить, что влечение к смерти безмолвно работает внутри живого существа над его разложением, но, разумеется, это не было доказательством. Дальше вела идея, что часть влечения обращается против

---

[1] Противоречие, в которое здесь вступает не знающая покоя тенденция эроса к распространению с общей консервативной природой влечений, бросается в глаза и может стать исходным пунктом для дальнейшей постановки проблем.

внешнего мира и в этом случае проявляется как влечение к агрессии и деструкции. Таким образом, это влечение словно вынуждено служить эросу, поскольку оно уничтожает другое живое существо — как одушевленное, так и неодушевленное — вместо своей собственной самости. И наоборот, ограничение этой агрессии вовне должно было бы усиливать и без того постоянно происходящее саморазрушение. Вместе с тем на этом примере можно было догадаться, что оба вида влечений редко — возможно, даже никогда — не проявляются изолированно друг от друга, а смешиваются друг с другом в различных, очень изменчивых пропорциях и тем самым изменяют до неузнаваемости свой вид. В садизме, давно известном в качестве парциального влечения сексуальности, мы имеем перед собой подобный, особенно прочный сплав стремления к любви с деструктивным влечением, тогда как в его противоположности, в мазохизме, — соединение направленной вовнутрь деструкции с сексуальностью, благодаря которой обычно неразличимое стремление становится заметным и ощутимым.

Гипотеза о влечении к смерти, или о деструктивном влечении, вызвала сопротивление даже в аналитических кругах; я знаю, что существует тенденция все опасное и враждебное, обнаруживаемое в любви, приписывать исходной биполярности ее собственной природы. Вначале я отстаивал развиваемые здесь идеи только для опыта[1], но с течением времени они обрели надо мною такую власть, что я уже не мог думать иначе. Я полагаю, что в теоретическом отношении они несравненно более приемлемы, чем любые другие; они позволяют многое упростить без пренебрежения к фактам или насилия над ними, к чему мы стремимся в научной работе. Я сознаю, что в садизме и мазохизме мы всегда видели перед собой проявления тесно связанного с эротикой, направленного вовне и вовнутрь деструктивного влечения, но уже не понимаю, как мы могли упустить из виду и проглядеть повсеместную распространенность неэротической агрессии и деструкции, не отвести ей надлежащего места в истолковании жизни. (И все же обращенная внутрь деструктивность, если она не окрашена эротически, чаще всего ускользает от восприятия.) Я помню свое собственное отрицательное отношение, когда в психоаналитической литературе впервые появилась идея деструктивного влечения, и как долго оно сохранялось, пока я не стал восприимчив к ней[2]. То, что другие тоже демонстрировали и попрежнему демонстрируют такое же отвержение, меня удивляет мень-

---

[1] [Ср. «По ту сторону принципа удовольствия» (1920*g*), *Studienausgabe*, т. 3, с. 267–269.]

[1] [См. в этой связи некоторые комментарии в «Предварительных замечаниях издателей», выше, с. 194–196.]

ше. Даже детишки, и те слушать не любят[1], когда говорят о врожденной склонности человека ко «злу», к агрессии, к деструкции и, следовательно, также к жестокости. Ведь бог создал его по подобию своего собственного совершенства, и никто не хочет, чтобы ему напоминали о том, как трудно соединить, вопреки заверениям Christian Science, бесспорное существование зла со всемогуществом всемилостивого бога. Дьявол был бы наилучшим оправдательным документом бога, при этом он взял бы на себя ту же самую экономически облегчающую роль, которую играет еврей в мире арийского идеала [см. выше, с. 243]. Но даже тогда от бога можно потребовать все же отчет за существование дьявола, равно как и за существование зла, которое тот воплощает. Ввиду этих трудностей желательно, чтобы каждый в надлежащем месте преклонил колени перед глубоко нравственной природой человека; это поможет ему обрести всеобщую любовь, и кое-что ему за это простится[2].

Название «либидо» опять-таки можно применить к проявлению сил эроса, чтобы отделить их от энергии влечения к смерти[3]. Надо признать, что постичь последнее нам гораздо труднее, в известной степени мы понимаем его лишь как остаток позади эроса и что оно ускользает от нас, если не выдает себя благодаря сплавлению с эросом. В садизме, где оно искривляет эротическую цель в своем духе, но при этом полностью удовлетворяет сексуальное стремление, нам удается понять его сущность и его отношение к эросу наиболее ясно. Но и там, где оно проявляется без сексуальной цели или в виде слепой жажды разрушения, нельзя не признать, что его удов-

---

[1] [Цитата из произведения Гёте «Баллада об изгнанном и вернувшемся на родину графе».]

[2] Особенно убедительно идентификация принципа зла с деструктивным влечением выражена Мефистофелем у Гёте:

Годна вся эта дрянь, что на земле живет.
Не лучше ль было б им уж вовсе не родиться!
Короче, все, что злом ваш брат зовет, —
Стремленье разрушать, дела и мысли злые,
Вот это все — моя стихия.

Своим противником сам дьявол называет не святость, не добро, а силу природы создавать и множить жизнь, то есть эрос.

Что в воздухе, в воде и на сухом пути,
В тепле и в холоде зародыш разовьется,
Один огонь еще, спасибо, остается.
А то б убежища, ей-богу, не найти!

[«Фауст», 1-я часть, сцена 3, перевод Н. Холодковского.]

[3] Нашу нынешнюю точку зрения можно приблизительно выразить тезисом: в любых проявлениях влечения участвует либидо, но не все в них представляет собой либидо.

летворение связано с чрезвычайно высоким нарциссическим наслаждением, поскольку оно демонстрирует Я осуществление его давних желаний всемогущества. Умеренное и укрощенное, так сказать, целезаторможенное, направленное на объекты деструктивное влечение должно обеспечить Я человека удовлетворение его жизненных потребностей и власть над природой. Поскольку гипотеза о его существовании покоится, собственно говоря, на теоретических основаниях, нужно добавить, что она не вполне защищена и от теоретических возражений. Но так это нам кажется именно сейчас, на нынешнем уровне наших знаний; будущие исследования и размышления, несомненно, внесут окончательную ясность.

Итак, в дальнейшем я буду придерживаться той точки зрения, что агрессивная наклонность представляет собой изначальное, самостоятельное предрасположение человека в сфере влечений, и еще раз скажу [см. с. 241], что культура находит в нем свое самое серьезное препятствие. Когда-то в ходе этого исследования [с. 226] у нас невольно возникло представление, что культура — это особый процесс, развертывающийся на протяжении всей истории человечества, и мы по-прежнему захвачены этой идеей. Добавим, что культура — это процесс на службе у эроса, который хочет объединить отдельных человеческих индивидов, затем семьи, потом племена, народы, нации в одну крупную единицу — человечество. Почему так должно происходить, мы не знаем; в этом-то и состоит труд эроса[1]. Эти массы людей должны быть связаны друг с другом либидинозно; одна только необходимость, только выгоды делового сотрудничества вместе их не удержат. Но этой программе культуры противостоит природное агрессивное влечение людей, враждебность одного человека ко всем и всех к одному. Это агрессивное влечение является потомком и главным представителем влечения к смерти, которое мы обнаружили рядом с эросом и с которым оно разделяет мировое господство. И теперь, как я полагаю, смысл развития культуры уже не является для нас непонятным. Оно должно нам демонстрировать борьбу между эросом и смертью, влечением к жизни и деструктивным влечением, как она происходит у человечества. Эта борьба составляет важное содержание жизни вообще, и поэтому развитие культуры можно без обиняков назвать борьбой человеческого рода за существование[2]. И эту битву гигантов наши бонны хотят унять «колыбельной песней о небесах»[3]!

---

[1] [Ср. «По ту сторону принципа удовольствия» (1920*g*).]

[2] Вероятно, с последующим уточнением: как она должна была складываться начиная с некоторого, еще не разгаданного события.

[3] [Цитата из стихотворения Гейне «Германия», caput I.]

VII

Почему наши родичи, животные, не обнаруживают такой культурной борьбы? Ах, мы этого не знаем. Весьма вероятно, что некоторые из них — пчелы, муравьи, термиты — сотни тысяч лет вели борьбу, пока не нашли те государственные институты, организационные формы, то разделение функций, то ограничение особей, которыми мы сегодня у них восхищаемся. Для нашего нынешнего состояния характерно то, что наши ощущения нам говорят: ни в одном из этих государств животных и ни в одной из отведенных особям ролей мы не могли бы счесть себя счастливыми. Другие виды животных, возможно, пришли к временному равновесию между влияниями внешнего мира и борющимися в них влечениями, то есть к застою развития. Возможно, у первобытного человека новый натиск либидо вызвал новый отпор со стороны деструктивного влечения. Здесь очень многое нужно спросить, на что пока нет ответа.

Для нас важнее другой вопрос. Какими средствами пользуется культура, чтобы сдержать противостоящую ей агрессию, обезвредить ее или по возможности упразднить? С некоторыми из таких методов мы уже познакомились, но, по-видимому, не с самыми важными. Мы можем изучать их на примере истории развития отдельного человека. Что происходит в нем, чтобы его стремление к агрессии стало безвредным? Нечто весьма необычное, о чем мы бы не догадались и что все-таки является совершенно естественным. Агрессия интроецируется, становится внутренней, но отсылается туда, откуда, собственно, она и пришла, то есть обращается против собственного Я. Там ею овладевает часть Я, которая в качестве Сверх-Я противопоставляет себя оставшейся части и уже в виде «совести» демонстрирует по отношению к Я ту же непреклонную готовность к агрессии, которую Я охотно выместило бы на других, посторонних людях. Напряжение между суровым Сверх-Я и подчиненным ему Я мы называем сознанием своей виновности; оно выражается как потребность в наказании. Следовательно, культура справляется с опасным стремлением индивида к агрессии, ослабляя его, обезоруживая и повелевая наблюдать за ним внутренней инстанции, подобной оккупационной власти в захваченном городе.

О возникновении чувства вины аналитик судит иначе, чем обычные психологи; но и ему нелегко в этом разобраться. Когда спрашиваешь, как у кого-то возникает чувство вины, прежде всего получаешь ответ, на который нечего возразить: человек чувствует себя виновным (набожный сказал бы: грешным), совершив нечто такое, что признается «злом». Затем замечаешь, как мало дает этот ответ. Возможно, после некоторых колебаний добавят: виновным может считать себя и тот, кто этого зла не совершил, а всего лишь распознает у себя лишь намерение это сделать, и тогда возникает вопрос, почему здесь намерение приравнивается к осуществлению. Оба случая, однако, предполагают, что зло уже признано предосудительным и что его осуществление должно быть исключено. Как приходят к такому решению? Изначальную, так сказать, природную способность различать добро и зло можно отвергнуть. Ведь зачастую зло не является вредным или опасным для Я, напротив, оно бывает чем-то желанным, доставляющим ему удовольствие. Стало быть, здесь проявляется постороннее влияние; оно-то и определяет, что нужно называть добром и злом. Поскольку собственное ощущение не вывело бы человека на этот путь, он должен иметь мотив подчиниться этому чужому влиянию. Этот мотив легко обнаружить в его беспомощности и в зависимости от других и лучше всего его охарактеризовать как страх перед потерей любви. Если человек теряет любовь другого, от кого он зависит, то он лишается также защиты от разного рода опасностей, но прежде всего подвергает себя угрозе того, что этот могущественный человек в форме наказания продемонстрирует ему свое превосходство. Таким образом, первоначально зло — это то, за что угрожают утратой любви; из страха перед этой утратой его следует избегать. Поэтому не важно, было ли зло уже совершено или его только хотят совершить; в обоих случаях возникает опасность того, что это обнаружит авторитет, а он в обоих случаях повел бы себя одинаково.

Это состояние называют «нечистой совестью», но, собственно говоря, оно не заслуживает такого названия, ибо на этой ступени сознание своей виновности — это, очевидно, лишь страх перед потерей любви, «социальный» страх. У маленького ребенка совесть никогда и не может быть чем-то иным, но и у многих взрослых меняется только то, что место отца или обоих родителей занимает большее человеческое сообщество. Поэтому они регулярно позволяют себе совершать зло, сулящее им нечто приятное, если только уверены, что авторитет ничего не узнает или не сможет причинить

им вред, а их страх относится только к разоблачению[1]. С этим положением вещей в общем и целом должно считаться современное общество.

Существенное изменение происходит только тогда, когда авторитет становится внутренним благодаря установлению Сверх-Я. Тем самым феномены совести поднимается на новую ступень, по существу, только теперь нужно было бы говорить о совести и чувстве вины[2]. Теперь отпадает также и страх перед разоблачением и окончательно исчезает различие между «сделать плохое» и «хотеть сделать плохое», ибо от Сверх-Я нельзя ничего утаить, даже мысли. Реальная серьезность ситуации, правда, миновала, ибо у нового авторитета, Сверх-Я, по нашему убеждению, нет причин третировать Я, с которым оно внутренне связано. Но влияние развития, сохраняющего прошлое и преодоленное, выражается в том, что, по существу, все остается так, как было вначале. Сверх-Я терзает грешное Я теми же ощущениями страха и ждет удобного случая, чтобы подвергнуть его наказаниям со стороны внешнего мира.

На этой второй ступени развития у совести обнаруживается одна особенность, которая была ей чужда на первой ступени и объяснить которую уже непросто. Дело в том, что она ведет себя тем строже и недоверчивей, чем добродетельнее человек, так что в конце концов во всех смертных грехах обвиняют себя именно те, кто особенно далеко зашел в своей святости. При этом добродетель лишается части обещанной ей награды, послушное и воздержанное Я не пользуется доверием своего наставника и, видимо, тщетно пытается его заслужить. Тут некоторые готовы возразить: это искусственно придуманные трудности. Более строгая и бдительная совесть как раз и является характерной чертой нравственного человека, и когда святые выдают себя за грешников, то делают это не без оснований, ссылаясь на искушения, связанные с удовлетворением влечений, которым они подвержены в особенно большой степени, поскольку из-за постоянного воздержания искушения, как известно, только усиливаются, тогда как при случающемся иногда удовлетворении

[1] Вспомним о знаменитом мандарине Руссо! [Проблема, поднятая Руссо, подробно обсуждается в работе «В духе времени о войне и смерти» (1915*b*), выше, с. 58.]

[2] Каждый благоразумный читатель поймет и примет в расчет, что в этом обзорном описании резко разделяется то, что в действительности осуществляется плавными переходами, что речь идет не только о существовании Сверх-Я, но также о его относительной силе и сфере влияния. Все сказанное выше о совести и вине общеизвестно и чуть ли не бесспорно.

они хотя бы на время ослабевают. Другой факт столь богатой проблемами области этики заключается в том, что невзгоды, то есть внешние неудачи, существенно укрепляют власть совести в Сверх-Я. Пока у человека все складывается хорошо, его совесть снисходительна и многое спускает Я; если же его постигло несчастье, он углубляется в свои мысли, признает свою греховную сущность, усиливает требования своей совести, подвергает себя воздержанию и наказывает себя покаянием[1]. Целые народы вели и по-прежнему ведут себя так. Однако это легко объяснить исходя из первоначальной инфантильной ступени совести, которая после интроекции в Сверх-Я не исчезает, а продолжает существовать рядом с ним и за ним. Судьба рассматривается как замена родительской инстанции; если случилась беда, это означает, что эта высшая сила данного человека больше не любит, и из-за угрозы утратить эту любовь он вновь подчиняется представительству родителей в Сверх-Я, которым пренебрегал, когда был счастлив. Это становится особенно явным, когда в строго религиозном смысле в судьбе признают лишь выражение божественной воли. Народ Израиля считал себя избранным сыном Божьим, и когда великий Отец допускал, чтобы на его народ обрушивалась одна беда за другой, то такое отношение не сбивало народ с толку, и он не усомнился во власти и справедливости Бога, а породил пророков, осудивших его за греховность, и из сознания своей вины создал самые строгие предписания своей жреческой религии[2]. Примечательно, насколько иначе ведет себя первобытный человек! Когда его постигает беда, он винит не себя, а фетиш, явно не выполнивший свой долг, и колотит его, вместо того чтобы наказывать самого себя.

Итак, мы знаем два источника чувства вины — страх перед авторитетом, а затем страх перед Сверх-Я. Первый заставляет отказаться от удовлетворения влечений, второй, поскольку скрыть от Сверх-Я наличие запретных желаний невозможно, побуждает,

---

[1] Это укрепление морали вследствие злоключений описывает Марк Твен в небольшом превосходном рассказе *«The first melon I ever stole»* [«Первую дыню я всегда воровал»]. Эта первая дыня случайно оказывается незрелой. Я слышал этот рассказ в чтении самого Марка Твена. Произнеся его название, он сделал паузу и, словно сомневаясь, спросил: *«Was it the first?»* [«Это была первая?»] Этим он все сказал. Стало быть, первая не осталась единственной. [Последнее предложение было добавлено в 1931 году. — В письме Флиссу от 9 февраля 1898 года Фрейд сообщает, что за несколько дней до этого слушал Марка Твена. (Freud, 1950*a*).]

[2] [Гораздо более подробное описание отношения народа Израиля к своему богу содержится в работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939*a*), последнем сочинении, опубликованном в этом томе.]

кроме того, к наказанию. Мы также узнали, как можно понять строгость Сверх-Я, то есть требование совести. Оно лишь является продолжением строгости внешнего авторитета, который от него отделяется и частично заменяется. Мы видим теперь, в каком отношении отказ от влечения находится с сознанием своей виновности. Первоначально отказ от влечения есть следствие страха перед внешним авторитетом; чтобы не потерять его любовь, отказываются от удовлетворения влечения. Совершив этот отказ, человек, так сказать, оказывается с ним в расчете, и не должно оставаться никакого чувства вины. Иначе обстоит дело в случае страха перед Сверх-Я. Здесь отказ от влечения помогает мало, ибо желание сохраняется и не может укрыться от Сверх-Я. Таким образом, чувство вины возникает, несмотря на происшедший отказ, и в этом большой экономический ущерб от появления Сверх-Я, или, можно сказать, от формирования совести. Отныне отказ от влечения не освобождает полностью, добродетельное воздержание не вознаграждается теперь гарантией любви, угроза внешнего несчастья — утраты любви и наказания со стороны внешнего авторитета — сменяется продолжительным внутренним несчастьем, напряжением от сознания вины.

Эти отношения настолько запутанны и в то же время настолько важны, что, несмотря на опасность повторения, я хотел бы затронуть их еще и с другой стороны. Итак, временная последовательность была бы такая: сначала отказ от влечения из страха перед агрессией *внешнего* авторитета — к этому сводится страх перед потерей любви, любовь защищает от этой агрессии в виде наказания, — затем появление *внутреннего* авторитета, отказ от влечения из страха перед ним, из страха совести. Во втором случае равноценность дурного поступка и злого умысла, отсюда — сознание своей виновности, потребность в наказании. Агрессия совести консервирует агрессию авторитета. В общем и целом, пожалуй, все стало ясно, но остается ли место для усиливающего совесть влияния несчастья (отказа, навязанного извне) [с. 253], для исключительной строгости совести у лучших и самых послушных людей? Мы уже объяснили обе особенности совести, но, вероятно, сохраняется впечатление, что эти объяснения сути проблемы не достигают, что-то остается невыясненным. И здесь, наконец, в дело вступает идея, совершенно свойственная психоанализу и чуждая обычному мышлению человека. Она такова, что позволяет нам понять, почему предмет нашего исследования должен был показаться нам столь запутанным и неясным. Дело в том, что вначале причиной отказа от влечения

является именно совесть (вернее, страх, который в дальнейшем становится совестью), но потом отношения меняются. Любой отказ от влечения теперь становится динамическим источником совести, каждый новый отказ усиливает ее строгость и нетерпимость; и если бы мы могли лучше это согласовать с известной нам историей возникновения совести, то почувствовали бы искушение высказать парадоксальный тезис: совесть есть следствие отказа от влечения; или: отказ (навязанный извне) от влечения создает совесть, требующую затем дальнейших отказов от влечения.

Собственно говоря, противоречие этого положения с описанным возникновением совести не столь велико, и мы видим способ еще его уменьшить. Для простоты изложения возьмем пример агрессивного влечения и допустим, что в данных условиях речь всегда идет об отказе от агрессии. Разумеется, это будет только временным допущением. В таком случае воздействие отказа от влечения на совесть происходит так: любая часть агрессии, от удовлетворения которой мы отказались, подхватывается Сверх-Я и усиливает его агрессию (против Я). С этим не вполне согласуется то, что первоначальная агрессия совести является продолжением строгости внешнего авторитета, то есть не имеет ничего общего с отказом. Однако эту несогласованность мы устраним, если предположим другой путь возникновения этой первичной агрессии Сверх-Я. Против авторитета, препятствующего ребенку в его первых, но самых важных удовлетворениях, должна развиваться очень сильная агрессивность, независимо от вида требуемых отказов от влечения. Поневоле ребенок должен был отказаться от удовлетворения этой мстительной агрессии. Он помогает себе выбраться из этой сложной экономической ситуации с помощью известных механизмов, помещая в себя посредством идентификации этот непререкаемый авторитет, ставший теперь Сверх-Я и оказавшийся обладателем всей агрессии, которую в детстве человек охотно направил бы против него. Я ребенка вынуждено довольствоваться печальной ролью униженного таким образом авторитета — отца. Перед нами часто встречающаяся инверсия [реальной] ситуации. «Если бы я был отцом, а ты — ребенком, я бы с тобой обращался плохо». Отношение между Сверх-Я и Я — это искаженное желанием повторение реальных отношений между еще не разделенным Я и внешним объектом. И это тоже типично. Существенное отличие, однако, заключается в том, что первоначальная строгость Сверх-Я не такая или не совсем такая, как испытанная или предполагаемая его [отца] строгость, а представляет собственную агрессию против него. Если это так, то можно дей-

ствительно утверждать, что совесть вначале возникла в результате подавления агрессии и впоследствии усилилась благодаря новым таким подавлениям.

Какая же из двух точек зрения правильная? Более ранняя, казавшаяся нам такой неуязвимой в генетическом отношении, или более новая, желательным образом придающая завершенность теории? Очевидно, также и в соответствии с данными прямого наблюдения, правомерны обе; они не противоречат друг другу и даже в одном месте совпадают, ибо мстительная агрессия ребенка определяется в том числе мерой карающей агрессии, которую он ждет от отца. Но опыт показывает, что строгость Сверх-Я, развивающегося у ребенка, отнюдь не воспроизводит строгость обращения, пережитого им самим[1]. Она оказывается независимой от нее, при очень мягком воспитании ребенок может приобрести очень строгую совесть. Но было также неверно эту независимость преувеличивать; нетрудно убедиться, что строгость воспитания оказывает также сильное влияние на образование детского Сверх-Я. Из этого следует, что при образовании Сверх-Я и возникновении совести взаимодействуют привнесенные конституциональные факторы и воздействия реального внешнего окружения, и в этом нет ничего удивительного, таково общее этиологическое условие всех подобных процессов[2].

Можно также сказать, что, если ребенок реагирует на первые крупные неудачи в удовлетворении влечений чрезмерной агрессией и соответствующей строгостью Сверх-Я, то при этом он следует филогенетическому образцу и выходит за рамки актуально оправданной реакции, ибо в доисторические времена отец, несомненно, был страшен и его можно было считать способным на проявление

---

[1] Как правильно было подчеркнуто Мелани Кляйн и другими, английскими авторами.

[2] Фр. Александер в работе «Психоанализ всей личности» (1927), опираясь на исследование Айххорна беспризорности [1925], дает точную оценку двух главных типов патогенных методов воспитания — чрезмерной строгости и изнеживания. «Чересчур мягкий и снисходительный» отец будет содействовать образованию у ребенка слишком строгого Сверх-Я, потому что этому ребенку под впечатлением любви, которую он ощущает, не остается иного выхода для своей агрессии, кроме ее обращения внутрь. У беспризорника, который воспитывался без любви, снижается напряжение между Я и Сверх-Я, вся его агрессия может направляться вовне. Таким образом, если отвлечься от гипотетического конституционального фактора, то можно сказать, что строгая совесть возникает из взаимодействия двух жизненных влияний — отказа от влечений, что развязывает агрессию, и опыта любви, который обращает эту агрессию внутрь и передает Сверх-Я.

крайней агрессии. Стало быть, различия двух точек зрения на происхождение совести еще больше стираются, если перейти от индивидуальной истории развития к филогенетической. Вместе с тем в двух этих процессах обнаруживается новое важное различие. Мы не можем отбросить гипотезу, что чувство вины человечества происходит из эдипова комплекса и было приобретено после убийства отца союзом братьев[1]. Тогда агрессия не подавлялась, а осуществлялась, та самая агрессия, подавление которой у ребенка должно стать источником чувства вины. Тут я бы не удивился, если бы читатель раздраженно воскликнул: «То есть совершенно безразлично, убьют отца или нет, в любом случае появится чувство вины! Позвольте усомниться. Либо неверно, что чувство вины происходит от подавленной агрессии, либо вся история об отцеубийстве — просто вымысел и дети первобытных людей убивали своих отцов не чаще, чем это делают нынешние. Впрочем, если это не вымысел, а убедительная история, то и в этом случае нет ничего неожиданного, то есть человек чувствует себя виноватым, потому что действительно сделал нечто такое, чего нельзя оправдать. А для этого случая, происходящего все-таки каждый день, психоанализ остался должным нам дать объяснение».

Это так, и нужно наверстать упущенное. Это и не является особой тайной. Если кто-то испытывает чувство вины, после того как и потому что совершил что-то преступное, то это чувство скорее следовало бы называть *раскаянием*. Оно относится только к поступку и, естественно, предполагает, что *совесть,* готовность чувствовать себя виновным, существовала уже до поступка. Такое раскаяние, стало быть, никак не поможет нам найти истоки совести и чувства вины вообще. Ход событий в этих повседневных случаях обычно таков: побуждающая потребность приобрела силу, позволяющую ей добиться удовлетворения вопреки совести, также ограниченной в своей силе, и вместе с естественным ослаблением потребности благодаря ее удовлетворению восстанавливается прежнее соотношение сил. Стало быть, психоанализ поступает правильно, исключая из обсуждения случай, когда чувство вины возникает в результате раскаяния, как бы часто он ни встречался и как бы ни было велико его практическое значение.

Но если человеческое чувство вины восходит к убийству праотца, то разве это не был случай раскаяния, и не должна ли была существовать тогда предпосылка совести и чувства вины еще до

[1] [См. «Тотем и табу» (1912–1913), *ниже*, с. 427.]

того, как до как был совершен поступок? Откуда взялось в данном случае раскаяние? Несомненно, этот случай должен прояснить нам тайну чувства вины, положить конец нашим затруднениям. И, как я полагаю, он это делает. Такое раскаяние было последствием изначальной амбивалентности чувств по отношению к отцу: сыновья его ненавидели, но они его также любили; после того как ненависть была удовлетворена посредством агрессии, в раскаянье о содеянном проявилась любовь, через идентификацию с отцом установила Сверх-Я, наделила его властью отца, словно в наказание за совершенное против него агрессивное действие, создала ограничения, которые должны были предотвратить повторение поступка. А так как склонность к агрессии против отца воспроизводилась и в следующих поколениях, чувство вины продолжало существовать и усиливаться при всякой агрессии, подавленной и перенесенной в Сверх-Я. Теперь, на мой взгляд, мы наконец обрели полную ясность и относительно роли любви в возникновении совести, и относительно роковой неизбежности чувства вины. На деле не так уж важно, был ли отец убит или от этого поступка воздержались. Люди все равно чувствуют себя виноватыми, ибо чувство вины есть проявление конфликта амбивалентности, извечной борьбы между эросом и деструктивным влечением, или влечением к смерти. Этот конфликт разгорается, как только перед человеком встает задача совместной жизни с другими людьми; пока общество существует лишь в форме семьи, этот конфликт неизбежно будет выражаться в эдиповом комплексе, формировать совесть и создавать первое чувство вины. При попытке расширить эту общность тот же конфликт продолжается в зависимых от прошлого формах, усиливается и приводит к дальнейшему усилению чувства вины. Поскольку культура повинуется внутреннему эротическому импульсу, повелевающему ей объединять людей во внутренне связанную массу, она способна достичь этой цели только путем постоянного усиления чувства вины. Что началось с отца, довершается в массе. Если культура представляет собой необходимый процесс развития от семьи к человечеству, то с ней неразрывно связано — как следствие с нею родившегося конфликта амбивалентности, как следствие извечной вражды между любовью и стремлением к смерти — усиление чувства вины, быть может, до уровня, который отдельный человек находит едва выносимым. Вспоминается волнующее обвинение «небесных сил» великим поэтом:

Они нас в бытие манят,
Заводят слабость в преступленья
И после муками казнят:
Нет на земле проступка без отмщенья![1]

И можно, пожалуй, вздохнуть при мысли, что отдельным людям дано, в сущности, без труда извлекать из круговорота собственных чувств глубочайшие прозрения, к которым мы, другие, должны прокладывать себе путь через мучительную неуверенность и беспрестанные искания ощупью.

---

[1] Гёте, песни арфиста в «Вильгельме Майстере». [Перевод Ф. Тютчева.]

VIII

Достигнув конца такого пути, автор должен извиниться перед своими читателями за то, что не был искусным проводником, не уберег их от переживания безотрадных пространств и утомительных окольных дорог. Без сомнения, это можно сделать лучше. Попытаюсь что-то поправить задним числом.

Прежде всего, как я подозреваю, у читателей сложилось впечатление, что рассуждения о чувстве вины выходит за рамки этого сочинения, занимая в нем слишком много места и оттесняя на обочину остальное содержание, с которым они не всегда тесно связано. Возможно, это нарушило структуру работы, но вполне соответствует намерению представить чувство вины как важнейшую проблему развития культуры и показать, что платой за культурный прогресс оказывается убыток счастья из-за усиления чувства вины[1]. То, что в этом положении, конечном результате нашего исследования по-прежнему звучит необычно, вероятно, можно свести к совершенно особому, пока еще совсем непонятному отношению чувства вины к нашему сознанию. В обычных, считающихся нами нормальными случаях раскаяния чувство вины воспринимается сознанием достаточно четко; мы даже привыкли вместо чувства вины говорить «сознание виновности». Исследование неврозов, которым мы обязаны ценнейшими указаниями для понимания

---

[1] «Так совесть делает из всех нас трусов...» [«Гамлет», акт III, 1-я сцена.] То, что от молодого человека утаивают, какую роль будет играть в его жизни сексуальность, — не единственный упрек, который нужно предъявить современному воспитанию. Кроме того, оно грешит тем, что не готовит его к агрессии, объектом которой ему суждено стать. Выпуская молодежь в жизнь со столь неверной психологической ориентацией, воспитание поступает так, словно снабжает людей, отправляющихся в полярную экспедицию, летней одеждой и картами озер Верхней Италии. При этом становится очевидным некоторое злоупотребление этическими требованиями. Их строгость не принесла бы большого вреда, если бы воспитатель сказал: «Такими вот должны быть люди, чтобы стать счастливыми и сделать счастливыми других; но надо считаться с тем, что они не такие». Вместо этого молодого человека заставляют верить, что все остальные люди выполняют этические предписания, то есть что они добродетельны. Этим обосновывается требование, чтобы и он стал таким же.

нормы, выявляет противоречивые отношения. При одном из таких болезненных состояний, при неврозе навязчивости, чувство вины назойливо набивается сознанию, оно преобладает в картине болезни, а также в жизни больного, едва позволяя чему-то другому появляться рядом с собой. Но в большинстве других случаев и форм неврозов оно остается полностью бессознательным, не проявляя поэтому и малой части своего воздействия. Больные не верят нам, когда мы предполагаем у них «бессознательное чувство вины»; чтобы они хотя бы наполовину нас понимали, мы рассказываем им о бессознательной потребности в наказании, в которой выражается чувство вины. Но не стоит переоценивать связь с формой невроза; также и при неврозе навязчивости существуют типы больных, которые не воспринимают свое чувство вины или ощущают его как мучительное неприятное чувство, своего рода тревогу, только тогда, когда им мешают в совершении определенных действий. В конце концов такие вещи мы должны однажды понять, но пока не можем. Наверное, здесь уместно заметить, что чувство вины, в сущности, это не что иное, как топическая разновидность тревоги; в своих более поздних фазах оно полностью совпадает со *страхом перед Сверх-Я*. И при тревоге в отношении к сознанию обнаруживаются те же самые чрезвычайные вариации. В некотором смысле за всеми симптомами стоит тревога, но она то шумно захватывает все сознание, то скрывается настолько искусно, что мы вынуждены говорить о бессознательной тревоге или (если мы хотим иметь более чистую психологическую совесть, поскольку вначале тревога — лишь ощущение[1]) о возможностях тревоги. И поэтому вполне возможно, что и созданное культурой сознание вины не признается таковым, а большей частью остается бессознательным или проявляется как недовольство, как неудовлетворенность, для которых подыскиваются другие обоснования. Религии, по крайней мере, никогда не недооценивали роль чувства вины в культуре. Они даже претендуют — чему я не отдал должного в другом месте[2] — на избавление человечества от этого чувства вины, которое они называют грехом. Основываясь на том, как в христианстве достигается это избавление — через жертвенную смерть отдельного человека,

---

[1] [См. «Торможение, симптом и тревога» (1926*d*), *Studienausgabe*, т. 6, S. 273. — Собственно говоря, ощущения не могут быть описаны как «бессознательные» (ср. пассаж примерно в середине главы II в работе «Я и Оно» (1923*e*); там же, т. 3, с. 291.]

[2] Я имею в виду «Будущее одной иллюзии" (1927*c*) [содержится в данном томе].

тем самым берущего на себя всеобщую вину, — мы пришли к выводу относительно того, каким, видимо, был первый повод для обретения этой исконной вины, с которой и началась культура[1].

Хотя это и не очень важно, но все же, наверное, будет нелишним разъяснить значение некоторых слов, таких, как Сверх-Я, совесть, чувство вины, потребность в наказании, раскаяние, которые мы, возможно, часто употребляли слишком вольно и один вместо другого. Все они касаются одного и того же отношения, но обозначают различные его стороны. Сверх-Я — это открытая нами инстанция, совесть — функция, которую мы ей приписываем наряду с другими; она должна контролировать и оценивать действия и намерения Я, оценивать их, осуществлять цензорскую деятельность. Стало быть, чувство вины, жесткость Сверх-Я, — то же самое, что и строгость совести, то есть присущее Я восприятие того, что таким способом за ним наблюдают, оценка напряжения между его стремлениями и требованиями Сверх-Я, а лежащий в основе всех отношений страх перед этой критической инстанцией, потребность в наказании, выражает влечение Я, ставшее под влиянием садистского Сверх-Я мазохистским, то есть оно использует часть имеющегося в нем влечения к внутреннему разрушению для эротической связи со Сверх-Я. О совести нужно говорить не раньше, чем можно будет подтвердить наличие Сверх-Я; относительно сознания виновности следует добавить, что оно возникает раньше Сверх-Я, то есть и раньше совести. В таком случае оно представляет собой непосредственно выражение страха перед внешним авторитетом, признание напряжения между Я и этим последним, оно — прямой потомок конфликта между потребностью в его любви и стремлением к удовлетворению влечения, торможение которого порождает склонность к агрессии. Наложение этих двух слоев чувства вины — из страха перед внешним и перед внутренним авторитетом — отчасти затрудняло нам понимание отношений совести. Раскаяние — это общее обозначение реакции Я на чувство вины, возникающее в определенном случае, оно содержит мало преобразованный материал ощущений тревоги, действующей позади него, само является наказанием и может включать в себя потребность в наказании; следовательно, оно тоже может быть старше совести.

Ничего плохого не будет и в том, что мы еще раз покажем противоречия, которые иной раз сбивали нас с толку в ходе исследования. Чувство вины было то неосуществленной агрессии, то след-

[1] «Тотем и табу» (1912–1913) [см. ниже, с. 436–437].

ствием совершенной агрессии, причем в своем историческом начале, при отцеубийстве [см. с. 257]. Мы также нашли выход из этого затруднения. С введением внутреннего авторитета, Сверх-Я, отношения основательно изменились. Прежде чувство вины совпадало с раскаянием; при этом мы замечаем, что слово «раскаяние» нужно оставить для реакции, возникающей после действительно совершенной агрессии. Затем вследствие всеведения Сверх-Я различие между задуманной и осуществленной агрессией утратило свою силу; теперь чувство вины могло вызвать как действительно совершенное насилие — что всем известно, — так и только задуманное — что было установлено психоанализом. Несмотря на изменение психологической ситуации, амбивалентный конфликт обоих первичных влечений воздействует прежним образом [см. с. 258]. Появляется искушение именно здесь искать решение загадки изменчивого отношения чувства вины к сознанию. Чувство вины, возникающее из-за раскаяния в дурном проступке, должно быть, всегда сознательно, чувство вины, возникающее из восприятия недоброго побуждения, может оставаться бессознательным. Но все не так просто, этому решительно противоречит невроз навязчивости. Второе противоречие заключалось в том, что агрессивная энергия, которой, как полагают, наделено Сверх-Я, в соответствии с одной точкой зрения лишь продолжает энергию внешнего авторитета, расходуемую на наказание, и сохраняет ее для психики [с. 254], тогда как, согласно другой, это, напротив, неиспользованная собственная агрессия, обращенная против этого сдерживающего авторитета [с. 255]. Первая концепция, по-видимому, лучше согласуется с историей, вторая — с теорией чувства вины. Более обстоятельное размышление чуть ли не полностью стерло кажущееся непримиримым противоречие; важным и общим осталось то, что речь идет об агрессии, смещенной вовнутрь. В свою очередь клинические наблюдения действительно позволяют выделить два источника агрессии, приписываемой Сверх-Я, из которых в конкретном случае более сильное воздействие оказывает тот или другой, но которые в общем и целом взаимодействуют.

Здесь, как я думаю, уместно всерьез отстаивать точку зрения, которую я раньше рекомендовал в качестве временного допущения[1]. В новейшей аналитической литературе обнаруживается пристрастие к теории, что любой вид отказа, любая помеха удовлетворению влечения имеет или может иметь последствием усиление чувства

[1] [Ср. «временное допущение» на с. 255, выше.]

вины[1]. Полагаю, мы создадим себе теоретическое послабление, если отнесем это только к *агрессивным* влечениям, и найдется не много того, что противоречит этой гипотезе. Как же тогда динамически и экономически объяснить, что на месте неудовлетворенного *эротического* притязания появляется усилившееся чувство вины? Такое, похоже, возможно только окольным путем, когда препятствие эротическому удовлетворению пробуждает в отношении человека, мешающего удовлетворению, часть агрессивной наклонности, а сама эта агрессия вновь должна быть подавлена. Но тогда в чувство вины превращается только подавленная агрессия, предоставленная Сверх-Я. Я убежден, что мы сможем изобразить многие процессы проще и яснее, если ограничим открытие психоанализа, касающееся происхождения чувства вины, агрессивными влечениями. Изучение клинического материала не дает здесь однозначного ответа, потому что, согласно нашим предположениям, оба типа влечений едва ли когда-нибудь проявляются в чистом, изолированном друг от друга виде; но оценка крайних случаев, пожалуй, укажет в ожидаем мной направлении. Мне хочется из этой более строго подхода извлечь первую пользу, применив его к процессу вытеснения. Как мы узнали, симптомы неврозов — это, по существу, замещающие удовлетворения неисполненных сексуальных желаний. В ходе психоаналитической работы мы, к своему удивлению, обнаружили, что, возможно, каждый невроз скрывает некоторое количество бессознательного чувства вины, в свою очередь закрепляющее симптомы благодаря их использованию для наказания. Тут напрашивается следующая формулировка: если побуждение подлежит вытеснению, то его либидинозные части превращается в симптомы, а агрессивные компоненты — в чувство вины. Даже если этот тезис верен лишь приближенно, он заслуживает нашего интереса.

Возможно, некоторые из тех, кто читает эту работу, находятся под впечатлением, того, что они слишком часто слышали формулу о борьбе между эросом и влечением к смерти. Она должна была характеризовать культурный процесс, затрагивающий человечество [с. 249], но была применена также к развитию отдельного человека [с. 247] и, кроме того должна была раскрыть тайну органической жизни в целом [с. 246]. Представляется необходимым исследовать отношения трех этих процессов друг с другом. Обращение к одной

[1] Особенно у Э. Джонса, Сьюзен Айзекс, Мелани Кляйн, но также, как я понимаю, у Райка и Александера.

и той же формуле оправдывается тем размышлением, что культурный процесс человечества, равно как и развитие отдельного человека, — это еще и процессы жизни, то есть они должны разделять самое общее свойство жизни. С другой стороны, именно поэтому доказательство наличия этой общей черты ничем не способствует разделению [процессов], пока она не ограничивается особыми условиями. Следовательно, мы можем пока удовлетвориться высказыванием, что культурный процесс — это такая модификация жизненного процесса, которую он приобретает под влиянием задачи, поставленной эросом и инициированной ананке, реальной необходимостью, и эта задача заключается в том, чтобы объединить разобщенных людей в либидинозно связанное сообщество. Но если мы учтем отношение между культурным процессом человечества и процессом развития или воспитания отдельного человека, то без особых колебаний решим, что по своей природе они оба очень похожи, если вообще это не один и тот же процесс в разных объектах. Разумеется, культурный процесс человеческого рода — абстракция более высокого порядка, чем развитие отдельного человека, поэтому ее труднее представить наглядно, а при поиске аналогий нужно избегать натяжек и преувеличений; однако при однородности целей (здесь — включение индивида в человеческую массу, там — создание массовой единицы из отдельных людей) нас не может застать врасплох сходство применяемых для этого средств и возникающих феноменов. Нельзя долго оставлять неупомянутой — ввиду ее чрезвычайной значимости — черту, различающую оба процесса. В процессе развития отдельного человека в качестве главной цели сохраняется программа принципа удовольствия — найти путь к обретению счастья; включение в человеческое сообщество или приспособление к нему выглядит как почти неизбежное условие, которое должно быть выполнено на пути к достижению этой цели — счастья. Наверное, было бы лучше обойтись без этого условия. Выражаясь иначе, индивидуальное развитие предстает перед нами как продукт интерференции двух стремлений — стремления к счастью, которое мы обычно мы называем «эгоистическим», и стремления к объединению с другими люди в сообщество, называемого нами «альтруистическим». Оба обозначения довольно поверхностны. В индивидуальном развитии, как уже говорилось, главный акцент делается в основном на эгоистическом стремлении или на стремлении к счастью, другое стремление, которое можно назвать «культурным», как правило, довольствуется ролью ограничения. Иначе обстоит дело с культурным процессом; здесь главная цель — создать

единство из человеческих особей; цель сделать счастливым хотя и существует по-прежнему, но она оттесняется на задний план. Похоже даже на то, что создать большое человеческое сообществе удалось бы лучше всего, если бы не нужно было заботиться о счастье отдельного человека. Стало быть, процесс развития отдельного человека должен иметь свои особые черты, которые в культурном процессе человечества уже не встречаются; лишь потому, что этот первый процесс имеет целью присоединение к общности, он совпадает с последним.

Подобно тому, как планета помимо того, что вертится вокруг своей оси, вращается еще и вокруг центра планетной системы, точно так же отдельный человек, следуя по своему собственному жизненному пути, участвует в ходе развития человечества. Но нашим слабым глазам игра взаимодействие сил на небе кажется застывшим в одном том же вечном порядке; в органическом же явлении мы видим еще, как борются между собой разные силы и как постоянно меняются результаты конфликта. И подобно тому, как у каждого индивида должны бороться друг с другом оба стремления — к индивидуальному счастью и к присоединению к другим людям, точно так же должны враждебно сталкиваться друг с другом и оспаривать друг у друга место под солнцем процессы индивидуального и культурного развития. Но эта борьба между индивидом и обществом не является потомком, вероятно, непримиримого противоречия первичных влечений, эроса и смерти, она означает раздор в хозяйстве либидо, сопоставимый со спором о распределении либидо между Я и объектами, и она допускает окончательное примирение у индивида, а также, надеемся, и в будущем культуры, как бы в настоящее время она ни отягощала жизнь человека.

Аналогию между культурным процессом и путем развития индивида можно значительно расширить. То есть мы вправе утверждать, что сообщество также формирует Сверх-Я, под влиянием которого происходит развитие культуры. Для знатока человеческих культур, наверное, было бы заманчивой задачей проследить это сопоставление в деталях. Я хочу ограничиться выделением нескольких бросающихся в глаза моментов. Сверх-Я культурной эпохи имеет происхождение, сходное с происхождением Сверх-Я отдельного человека, оно основывается на впечатлении, которое оставили после себя великие личности, ведшие за собой других, люди подавляющей силы духа или те, в ком одно из человеческих стремлений получило самое сильное и самое чистое, а потому зачастую и самое одностороннее развитие. Во многих случаях аналогия идет еще даль-

ше, поскольку эти люди — довольно часто, хотя и не всегда — при жизни высмеивались, третировались и даже самым жестоким образом истреблялись другими подобно тому, как и праотец оказался обожествлен лишь спустя долгое время после своей насильственной смерти. Самым волнующим примером такого совпадения судеб является как раз личность Иисуса Христа, если, скажем, она не относится к мифу, порожденному смутным воспоминанием о том древнем событии. Другой момент соответствия заключается в том, что Сверх-Я культуры точно так же, как и Сверх-Я индивида, выдвигает строгие идеальные требования, несоблюдение которых карается «страхом совести» [см. с. 254]. Более того, здесь мы сталкиваемся с удивительным случаем: относящиеся сюда душевные процессы более знакомы нам в массе и более доступны сознанию, чем эти же процессы у отдельного человека. У него назойливо дает о себе знать в случае напряжения лишь агрессия Сверх-Я, проявляющаяся в виде упреков, тогда как сами требования остаются на заднем плане зачастую неосознанными. Если их довести до сознания, то оказывается, что они совпадают с предписаниями Сверх-Я данной культуры. В этом месте оба процесса, процесс культурного развития массы и собственный процесс развития индивида, так сказать, постоянно друг с другом склеены. Поэтому многие выражения и свойства Сверх-Я легче распознать по их проявлению в культурном сообществе, чем у отдельного человека.

Сверх-Я культуры сформировало свои идеалы и выдвигает свои требования. Среди последних те, что относятся к отношениям людей друг к другу, обобщаются словом «этика». Во все времена этой этике придавали самое большое значение, словно именно от нее ожидали особенно важных результатов. И действительно, этика обращается к тому пункту, в котором легко распознать самое болезненное место всякой культуры. Стало быть, этику можно понимать как терапевтическую попытку, как усилие с помощью заповеди Сверх-Я достигнуть того, чего до сих пор нельзя было достичь при помощи остальной культурной работы. Мы уже знаем: речь здесь идет о том, как можно устранить самую большую помеху культуры — конституциональную склонность людей к агрессии друг против друга, и именно поэтому нам особенно интересна, вероятно, самая юная из заповедей Сверх-Я культуры, заповедь: «Возлюби ближнего своего, как самого себя». [Ср. с. 238 и далее.] В исследовании и терапии неврозов мы приходим к тому, чтобы выдвинуть два упрека в адрес Сверх-Я отдельного человека: при строгости своих заповедей и запретов оно слишком мало заботится о счастье Я, не-

достаточно принимая в расчет нежелание им следовать, силу влечений Оно и трудности реального внешнего мира. Поэтому в терапевтических целях мы очень часто вынуждены вступать в борьбу со Сверх-Я и стараемся снизить его притязания. Совершенно такие же возражения мы можем выдвинуть против этических требований Сверх-Я культуры. И оно тоже недостаточно считается с фактами душевной конституции человека, отдает приказ и не спрашивает, может ли человек ему следовать. Более того, оно предполагает, что Я человека в психологическом отношении доступно все, что ему поручают, что Я принадлежит неограниченная власть над своим Оно. Это — заблуждение, даже у так называемых нормальных людей власть над Оно не может перейти известных границ. Если требуют большего, то у отдельного человека порождают протест или невроз или делают его несчастным. Заповедь «Возлюби ближнего своего, как самого себя» — самая мощная защита от человеческой агрессии и превосходный пример непсихологического образа действий Сверх-Я культуры. Заповедь невыполнима; столь значительная инфляция любви может только принизить ее ценность, а не устранить нужду. Культура пренебрегает всем этим; она только увещевает: чем труднее следовать предписанию, тем выше заслуга. Но тот, кто в современной культуре соблюдает подобное предписание, лишь оказывается в невыгодном положении по сравнению с тем, кто им пренебрегает. Насколько же большое препятствие для культуры представляет собой агрессия, если защита от нее может сделать человека таким же несчастными, как и сама агрессия! Так называемой естественной этике нечего здесь предложить, кроме нарциссического удовлетворения — считать себя лучше других. Этика, опирающаяся на религию, может пустить в ход свои обещания лучшей жизни на том свете. Я думаю, что до тех пор, пока добродетель не будет вознаграждаться уже на земле, проповедовать этику бесполезно. Мне также кажется несомненным, что реальное изменение отношения людей к собственности поможет здесь больше, чем любая этическая заповедь; однако понимание этого затуманивается у социалистов новой идеалистической недооценкой человеческой природы и с точки зрения практического осуществления девальвируется. [Ср. с. 242.]

Подход, намеренный проследить в явлениях развития культуры роль Сверх-Я, сулит, как мне кажется, и другие открытия. Я подхожу к концу. Однако одного вопроса мне трудно избежать. Если развитие культуры имеет такое большое сходство с развитием отдельного человека и действует теми же средствами, не правомерно

ли будет поставить диагноз, что некоторые культуры — или культурные эпохи, возможно, человечество в целом — под влиянием устремлений культуры сделались «невротическими»?[1] К аналитической классификации этих неврозов могли бы присоединиться терапевтические рекомендации, претендующие на большой практический интерес. Я бы не сказал, что такая попытка переноса психоанализа на культурное сообщество бессмысленна или обречена оказаться бесплодной. Но нужно было быть весьма осмотрительным, не забывать, что речь все же идет только об аналогиях и что не только в отношении людей, но и в отношении понятий их опасно вырывать из той сферы, в которой они возникли и развивались. Кроме того, диагноз неврозов общества наталкивается на одну особую трудность. При неврозе отдельного человека первейшей опорой нам служит контраст, которым больной выделяется из своего окружения, считающегося «нормальным». Такой фон отсутствует у однородно пораженной массы, его следовало бы получить откуда-то из другого места. Что же касается терапевтического применения того, что удастся выявить, то чем поможет самый точный анализ социального невроза, если никто не обладает авторитетом, чтобы навязать массе терапию? Несмотря на все эти затруднения, можно ожидать, что однажды кто-то отважится на исследование такой патологии культурных сообществ.

По самым разным мотивам я очень далек от того, чтобы дать оценку человеческой культуры. Я старался удержаться от восторженного предрассудка, будто наша культура — это самое ценное из того, чем мы владеем или что можем приобрести, а ее путь обязательно должен нас привести к вершинам небывалого совершенства. Во всяком случае я могу без негодования выслушать критика, полагающего, что, если учитывать цели культурного стремления и средства, которыми оно пользуется, следует прийти к выводу, что все эти усилия не стоят затраченного труда, а их результатом может быть лишь состояние, которое отдельный человек сочтет невыносимым. Мне легко быть беспристрастным, потому что я очень мало знаю обо всех этих вещах и твердо уверен только в одном, что ценностные суждения людей, безусловно, проистекают из их желания счастья, то есть представляют собой попытку подкрепить свои иллюзии аргументами. Я очень хорошо понял бы того, кто, подчеркивая принудительный характер человеческой культуры, сказал бы, к приме-

[1] [Ср. некоторые замечания в «Будущем одной иллюзии», выше, с. 177.]

ру, что склонность к ограничению сексуальной жизни или к осуществлению гуманистического идеала за счет естественного отбора — это направления развития, которые нельзя предотвратить и нельзя отклонить и которым лучше всего подчиниться, как если бы это было чем-то физически необходимым. Но мне известны и возражения, что такие стремления, которые считались неодолимыми, в ходе истории человечества часто отбрасывались в сторону и заменялись другими. Я не беру на себя смелость предстать перед моими согражданами в роли пророка и принимаю их упрек в том, что никакого утешения им принести не могу, хотя, в сущности, его требуют все — самые ярые революционеры не менее страстно, чем самые послушные верующие.

Вопрос жизни и смерти рода человеческого, на мой взгляд, заключается в том, удастся ли и в какой мере его культурному развитию справиться с нарушением совместной жизни людей, вызванным человеческим влечением к агрессии и самоуничтожению. В этом отношении особого интереса заслуживает именно наша эпоха. В настоящее время люди так далеко зашли в овладении силами природы, что с их помощью им легко истребить друг друга вплоть до последнего человека. Они это знают, отсюда — изрядная доля их нынешнего беспокойства, их несчастья, их тревожного настроения. И тут следует ожидать, что другая из двух «небесных сил» [см. с. 259], вечный эрос, приложит усилия, чтобы утвердить себя в борьбе со своим таким же бессмертным противником. Но кто может предвидеть ее результат и исход?[1]

[1] [Заключительный абзац был добавлен в 1931 году, когда уже была явной угроза фашизма.]

Почему война?

(1933 [1932])

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ИЗДАТЕЛЕЙ

Издания на немецком языке:

1933 Париж, Международный институт духовного сотрудничества (Союз народов). 62 страницы. (Письмо Эйнштейна, с. 11–21; письмо Фрейда, с. 25–62.)

1934 *G. S.*, т. 12, 349–363. (В этом издании содержится лишь очень краткое резюме письма Эйнштейна.)

1950 *G. W.*, т. 16, 13–27. (Перепечатка из *G. S.*)

Полная переписка впервые была опубликована в марте 1933 года в Париже на трех языках — немецком, французском и английском (французский перевод выполнен Б. Брио, английский — С. Джилбертом). Выдержка из письма Фрейда была также опубликована на немецком языке в журнале «Психоаналитическое движение», т. 5 (1933), 207–216. Англоязычный вариант письма Эйнштейна (в переводе Джилберта) в дополнение к письму Фрейда был включен в «Полное стандартное издание психологических работ Зигмунда Фрейда», Лондон, т. 22, 199–202.

В 1931 году «Comité permanent des Lettres et des Arts de la Société des Nations», стремившийся «ознакомить мыслителей и исследователей с делом интеллектуального сотрудничества», попросил Международную комиссию по духовному сотрудничеству «организовать переписку между выдающимися людьми в духовной области, чтобы обсудить вопросы, в значительной степени служащие общим духовным интересам и союзу народов». Эта переписка должна была периодически публиковаться. К числу первых, к кому обратилась комиссия, принадлежал Эйнштейн; ему предоставили право самому выбрать тему и партнера по переписке, и он предложил Фрейда. Поэтому Леон Штайниг, секретарь Института духовного сотрудничества, в июне 1932 года написал Фрейду и попросил его о содействии. Фрейд сразу же согласился (см. его письмо Штайнигу, написанное в июне 1932 года, в Freud, 1960*a*). Он получил письмо Эйнштейна в начале августа и подготовил свой ответ месяцем позже. Затем, как уже упоминалось, в 1933 году переписка опубликовалась сразу на трех языках, но распространять ее в Германии было запрещено. Сам Фрейд не очень придерживался этого плана и писал: «Эта скучная и стериль-

ная так называемая дискуссия с Эйнштейном» (см. Jones, 1962*b*, 210). Нельзя сказать, чтобы оба ученых были близко знакомы, они встречались только однажды, в августе 1927 года в Берлине, в доме младшего сына Фрейда, Эрнста. В письме Ференци Фрейд описывал эту встречу: «(Он) понимает в психологии столько же, сколько я в физике, так что мы очень хорошо поговорили». (Там же, 160.) В 1936 и 1939 годах они еще обменялись несколькими очень теплыми письмами (там же, с. 242–243 и с. 286–287).

На тему войны Фрейд высказывался уже раньше, например, в первом разделе своей работы «В духе времени о войне и смерти» (1915*e*), которую он написал вскоре после начала Первой мировой войны (выше, с. 35 и далее). Хотя некоторые мысли из прежней работы повторяются в настоящей, тем не менее они гораздо теснее связаны с более поздними сочинениями Фрейда на социологические темы, такие, как «Будущее одной иллюзии» (1927*c*) и «Неудовлетворенность культурой» (1930*a*). Особенно интересно намечающееся дальнейшее развитие его представления о культуре как «процессе», которое не раз излагается в последней работе (например, в конце главы III, выше, с. 226–228, а также во второй половине главы VIII, выше, с. 264 и далее). Он еще раз обращается к проблеме деструктивного влечения, которую он впервые обстоятельно изложил в главах V и VI этой же книги и к которой ему еще не раз приходилось возвращаться в последующих сочинениях. История развития этих воззрений Фрейда содержится в «Предварительных замечаниях издателей» к работе «Неудовлетворенность культурой», выше, с. 194–196.

Поскольку по общепринятым лицензионным условиям, к сожалению, оказалось невозможным получить согласие попечителей над наследственным имуществом Альберта Эйнштейна на перепечатку Abdruck его письма Фрейду, здесь следует дать краткое резюме поднятых в нем вопросов.

Эйнштейн начинает свое письмо, датированное 30 июля 1932 года, с вопроса, составляющего, на его взгляд, основную проблему, с которой сталкивается цивилизация: «Существует ли способ, избавить людей от рока войны?» Он выражает убеждение, что политики теперь осознали свою неспособность решить эту проблему, а потому готовы прислушаться к более объективным мнениям деятелей науки. С характерной для него скромностью Эйнштейн объявляет себя самого не разбирающимся в более глубоких слоях душевной жизни человека; он может только надеяться, что, устранив более очевидные, внешние предложения по решению этой проблемы, подготовит для Фрейда почву. Он убежден: Фрейд способен за пределами сферы политики предложить воспитательные меры, которые устранили бы психологические препятствия, мешающие решению проблемы.

В качестве «человека, свободного от аффектов национальной природы» Эйнштейн считает внешнюю, административную сторону проблемы простой: «Государства создают орган законодательной и судебной власти для улаживания всех возникающим между ними конфликтов». Все нации должны подчиниться авторитету этого органа власти. Но именно тут и возникает первая трудность: «Право и власть неразрывно связаны», и в настоящее время люди весьма далеки от того, чтобы обладать наднациональной организацией, которая была б полномочной выносить неоспоримые решения и вместе с тем достаточно сильной, чтобы добиваться их выполнения. Таким образом, Эйнштейн приходит к аксиоме: «Путь к международной безопасности ведет через безусловный отказ государств от части свободы собственных действий, то есть суверенитета».

Бесполезность любых усилий, предпринимаемых в этом направлении, позволяет четко увидеть, что им противодействовали мощные психологические факторы. Один из этих факторов легко установить: «Потребность во власти господствующего в настоящий момент слоя в государстве сопротивляется ограничению его суверенного права». Эта жажда политической власти зачастую поддерживается активностью группы бессовестных людей, «для которых война, производство и торговля оружием — это всего лишь возможность извлечь личную выгоду, расширить сферу личной власти». Но это ведет к вопросу: «Как же получается, что вышеупомянутое меньшинство может подчинить своей прихоти народные массы, для которых война означает лишь потери и страдания?» Напрашивающийся ответ состоит в том, что это меньшинство контролирует школы, прессу и, как правило, также церковь и благодаря этим институтам может оказывать влияние на большинство. Это ведет к следующему вопросу: «Как же получается, что с помощью вышеназванных средств массы воспламеняются до неистовства и самопожертвования?» Эйнштейн полагает, что единственно возможный ответ таков: «В человеке живет потребность ненавидеть и уничтожать». Этот вывод подводит его к своему последнему вопросу: «Существует ли возможность так направить психическое развитие людей, чтобы они оказались устойчивы к психозам ненависти и уничтожения?» И Эйнштейн добавляет, что, по его опыту, так называемая «интеллигенция» еще больше, чем необразованное большинство, склонно поддаваться этой губительным коллективным внушениям.

Письмо заканчивается оптимистическим обращением к Фрейду: он сумеет использовать свои специальные знания для того, чтобы конструктивно разъяснить эту дилемму.

Вена, сентябрь 1932 года

Дорогой господин Эйнштейн!

Когда я услышал о Вашем намерении пригласить меня для обмена мнениями на тему, к которой Вы проявляете свой интерес и которая кажется Вам достойной также интереса других, я с готовностью согласился. Я ждал, что Вы выберете проблему на границе того, что можно сегодня познать, к чему каждый из нас, физик и психолог, мог бы проложить свой особый путь и, таким образом, подойдя с разных сторон, оказаться на одной территории. Затем Вы удивили меня постановкой вопроса: что можно сделать, чтобы уберечь людей от рока войны. Вначале я пришел в ужас под впечатлением своей — чуть было не сказал: нашей — некомпетентности, ибо это показалось мне практической задачей, которая выпадает на долю политических деятелей. Но затем мне стало понятно, что Вы подняли вопрос не как естествоиспытатель и физик, а как человеколюб, последовавший инициативе Лиги наций, подобно тому, как полярный исследователь Фритьоф Нансен взял на себя задачу оказать помощь голодающим и безродным жертвам мировой войны. Я также подумал о том, что от меня не требуется вносить практические предложения и что я должен буду лишь указать, какой видится проблема предотвращения войны с психологической точки зрения.

Но и об этом в своем письме Вы сказали все самое главное. Вы словно убрали ветер из парусов, но я охотно пойду в Вашем кильватере и удовольствуюсь подтверждением всего, что сказано Вами, изложив это, как я искренне думаю — или предполагаю — более обстоятельно.

Вы начинаете с отношения права и власти. Это, несомненно, верный исходный пункт для нашего исследования. Можно ли мне заменить слово «власть» более резким, более жестким словом «насилие»? Сегодня право и насилие для нас противоположности. Легко показать, что одно развилось из другого, и если мы выявим пер-

воисточники и посмотрим, как это происходило вначале, то решение проблемы не составит для нас труда. Но прошу Вас меня извинить, если в дальнейшем я буду рассказывать общеизвестное и общепризнанное, как будто все это является новым; к этому меня вынуждает общий контекст.

Итак, конфликты интересов среди людей принципиально разрешаются благодаря применению грубой силы. Так происходит во всем мире животных, из которого человек не должен себя исключать; однако у людей добавляются еще и конфликты мнений, которые простираются до высших уровней абстракции и, по-видимому, требуют иного метода принятия решения. Однако это более позднее осложнение. Первоначально, в небольшой человеческой орде[1], вопрос, кому что-то должно было принадлежать или по чьей воле нужно было что-либо делать, решался силой мускулов. Сила мускулов подкрепляется и вскоре заменяется использованием инструментов; побеждает тот, кто имеет лучшее оружие или кто более ловко его применяет. С появлением оружия умственное превосходство начинает уже занимать место грубой мышечной силы; конечная цель борьбы остается прежней: одна сторона вследствие повреждения, которое ей наносят, и паралича ее сил вынуждается к отказу от своего притязания или возражения. Основательнее всего это достигается в том случае, когда грубая сила навсегда устраняет противника, то есть его убивает. Это имеет два преимущества, во-первых, он не сможет возобновить свое соперничество в другой раз и, во-вторых, его участь отбивает охоту у другого следовать его примеру. Кроме того, убийство врага удовлетворяет обусловленную влечением наклонность, о которой будет говориться позднее. Намерению совершить убийство может воспротивиться мысль, что врага можно использовать для выполнения полезной работы, если его, запуганного, оставить в живых. Тогда, стало быть, вместо его убийства насилие ограничивается его порабощением. С этого началась пощада врага, но отныне победитель должен считаться с ожидающей своего часа мстительностью побежденного, он отказывается от части своей собственной безопасности.

Таково, стало быть, первоначальное состояние — господство большей силы, грубого или интеллектуально подкрепленного насилия. Мы знаем, что этот режим в ходе развития изменился; от насилия к праву вел путь, но какой? Один-единственный, как я ду-

---

[1] [Фрейд понимает под «ордой» сравнительно *маленькие* группы. Ср. «Тотем и табу», ниже, с. 410 и прим. 4.]

маю. Он вел через тот факт, что бо́льшую силу одного можно было возместить посредством объединения многих слабых людей. *«L'union fait la force»*. Единство побеждает силу, власть этих объединившихся людей теперь представляет собой право в противоположность насилию отдельного человека. Мы видим, что право — это власть сообщества. Это по-прежнему грубая сила, готовая обратиться против любого отдельного человека, который ей противостоит, она действует теми же самыми средствами, преследует те же самые цели; различие действительно состоит только в том, что это уже грубая сила отдельного человека, которая добивается своего, а сила сообщества. Но чтобы произошел этот переход от насилия к новой власти, должно быть соблюдено одно психологическое условие. Единение многих должно быть стойким, прочным. Если бы оно возникло лишь с целью одолеть кого-то могущественного и распалось бы после победы над ним, то ничего не было бы достигнуто. Следующий, который считает себя более сильным, снова стал бы стремиться к правлению, основанному на произволе и насилии, и игра повторялась бы бесконечно. Сообщество должно перманентно поддерживаться, себя организовывать, создавать предписания, предупреждающие внушающие страх мятежи, устанавливать органы, которые следят за соблюдением предписаний — законов — и обеспечивают выполнение законных насильственных действий. В признании такой общности интересов среди членов объединившейся группы людей устанавливаются эмоциональные связи, чувства общности, на которых зиждется их собственная сила.

Тем самым, как я думаю, уже дано все существенное: преодоление насилия через перенос власти на большее единство, которое удерживается вместе благодаря эмоциональным связям его членов. Все дальнейшее — это осуществления и повторения. Условия просты, пока сообщество состоит лишь из некоторого числа одинаково сильных индивидов. Законы этого объединения определяют тогда, от какой степени личной свободы использовать свою силу в качестве средства власти должен отказаться отдельный человек, чтобы сделать возможной обеспеченную совместную жизнь. Но подобное состояние покоя допустимо только теоретически, в действительности положение вещей осложняется тем, что с самого начала сообщество охватывает неравные по силам элементы, мужчин и женщин, родителей и детей, а вскоре в результате войны и порабощения — победителей и побежденных, которые превращаются в господ и рабов. Право сообщества становится тогда выражением неравного со-

отношения сил в его среде, законы составляются теми и для тех, кто властвует, а порабощенным предоставляется мало прав. Отныне в сообществе имеется два источника правовой неразберихи, но также и совершенствования прав. Во-первых, попытки отдельных людей среди господ возвыситься над ограничениями, имеющими силу для всех, то есть от господства, основанного на праве, вернуться к господству, основанному на силе, во-вторых, постоянные стремления угнетенных приобрести больше власти и увидеть эти изменения признанными в законе, то есть в противоположность неравному праву прийти к равному праву для всех. Это последнее течение станет особенно значимым, если внутри сообщества действительно происходят изменения в соотношении сил, что может случиться благодаря разнообразным историческим факторам. Право может затем постепенно приспособиться к новым соотношениям сил или, что случается чаще, господствующий класс не готов считаться с такой переменой, что приводит к восстанию, к гражданской войне, то есть к временному упразднению права и к новым испытаниям силы, по окончании которых устанавливается новый правопорядок. Существует еще и другой источник изменения права, который выражается исключительно миролюбивым образом; речь идет о культурных переменах в членах сообщества, но они относятся к взаимосвязи, которую можно будет принять во внимание только позднее [см. с. 285–286].

Итак, мы видим, что и внутри одного сообщества нельзя было избежать насильственного улаживания конфликтов интересов. Однако необходимости и общности, проистекающие из совместной жизни на одной территории, благоприятствуют скорому окончанию таких столкновений, и вероятность мирных решений в этих условиях постоянно растет. Однако окинув взглядом историю человечества, мы видим непрекращающийся ряд конфликтов между одним сообществом и другим или несколькими другими, между более крупными и более мелкими единствами, районами города, областями, племенами, народами, государствами, которые почти всегда разрешаются через испытание силы в войне. Такие войны заканчиваются либо разграблением, либо полным подчинением, порабощением одной из сторон. Захватнические войны нельзя оценивать единообразно. Некоторые из них, как-то: войны монголов и турок — принесли только несчастье, другие, напротив, способствовали преобразованию насилия в право, поскольку они вели к созданию более крупных единиц, внутри которых применение силы становилось невозможным, а конфликты улаживал новый правопорядок.

Так, например, завоевания римлянами средиземноморских стран привело к появлению ценного *pax romana*. Стремление французских королей к укрупнению создало мирно объединившуюся цветущую Францию. Как бы парадоксально это ни звучало, все-таки нужно признать, что война не является таким уж непригодным средством для установления желанного «вечного» мира, поскольку она способна создавать те большие единства, внутри которых сильная центральная власть делает невозможными дальнейшие войны. Но она все-таки для этого не годится, ибо результаты порабощения, как правило, не являются стойкими; недавно созданные единства вновь распадаются, чаще всего вследствие недостаточной спаянности насильственно объединенных частей. И, кроме того, порабощению до сих пор удавалось создавать лишь частичные единения, пусть и большего объема, конфликты которых действительно требовали насильственного решения. Таким образом, следствием всех этих воинственных стараний явилось лишь то, что человечество сменило многочисленные, более того, непрекращающиеся маленькие войны на редкие, но тем более опустошительные большие войны.

Если это применить к нашей современности, то получается тот же самый результат, к которому Вы пришли более коротким путем. Надежное предотвращение войн возможно только тогда, когда люди объединяются для введения централизованной власти, которой принадлежит решающий голос во всех конфликтах интересов. Здесь, очевидно, объединены два требования: чтобы была создана такая вышестоящая инстанция и чтобы она была наделена необходимой властью. Само по себе одно не принесло бы пользы. В настоящее время в качестве подобной инстанции задумана Лига наций, но другое условие не выполнено; Лига наций не обладает собственной властью и может ее получить только в том случае, если члены нового объединения, отдельные государства, ее ей уступят. Но на это в настоящее время имеется мало шансов. К учреждению Лиги наций можно было отнестись безо всякого понимания, если не знать, что здесь имеет место попытка, на которую в истории человечества не часто отваживались — а в подобных размерах, пожалуй, и никогда. Это попытка, апеллируя к определенным идеальным установкам, завоевать авторитет — то есть приобрести принуждающее влияние, — который обычно опирается на обладание властью. Мы слышали [с. 276–277], что сообществу не позволяют распасться две вещи: принуждение силой и эмоциональные связи членов — идентификации, как их называют технически. Если один момент отпадает, то другой, возможно, сумеет сохранить сообщество. Разумеется, те идеи только тогда имеют значение, когда

они выражают существенные черты общности членов группы. В таком случае спрашивается, насколько они сильны. Как показывает история, они действительно оказывали свое действие. Например, панэллинская идея, сознание греком того, что он чем-то лучше, чем обитающие рядом варвары, которая находила энергичное выражение в амфиктиониях, предсказаниях и праздничных представлениях, была достаточно сильной, чтобы ослабить обычай вести войну среди греков, но, разумеется, не могла предотвратить военные распри между частицами греческого народа, более того, не могла удержать город или объединение городов от вступления в союз с вражескими персами во вред сопернику. Тосно так же христианское чувство общины, которое все же было достаточно сильным, в эпоху Возрождения не могло помешать маленьким и большим христианским государствам, когда они воевали друг с другом, добиваться помощи султана. Также и в наше время не существует идеи, которой можно было бы приписать такой приводящий к объединению авторитет. То, что властвующие над народами национальные идеалы подталкивают к противоположному действию, слишком очевидно. Есть люди, предсказывающие, что только повсеместное проникновение большевистского образа мыслей сможет положить конец войнам, но от такой цели сегодня мы в любом случае весьма далеки, и, наверное, к этому можно было бы прийти только после ужасных гражданских войн. Поэтому представляется, что попытка заменить реальную власть властью идей сегодня по-прежнему обречена на неудачу. Первоначально право было грубой силой, да и сегодня оно по-прежнему не может обойтись без насилия, и если этого не учитывать того, то это будет ошибкой в расчетах.

Теперь я могу перейти прокомментировать один из других Ваших тезисов. Вы удивляетесь тому, что так легко воодушевить людей на войну, и предполагаете[1], что что-то в них действует — влечение к ненависти и уничтожению, которое идет навстречу подомному подстрекательству. Опять-таки я могу только полностью к Вам присоединиться. Мы верим в существование такого влечения и как раз в последние годы старались изучить его проявления. Могу ли я в связи с этим изложить Вам часть теории влечений, к которой мы пришли в психоанализе после многочисленных проб и колебаний? Мы предполагаем, что влечения человека бывают только двух видов — нацеленные либо на сохранение и объединение (мы называем их

[1] [Ср. «Предварительные замечания издателей», выше, с. 274.]

эротическими в точном соответствии с понятием эроса у Платона в «Пире», или сексуальными, сознательно расширяя расхожее понятие сексуальности), либо на разрушение и смерть (мы называем их агрессивным, или деструктивным влечением). Вы видите, что это, собственно говоря, всего лишь теоретическое прояснение всемирно известной противоположности любви и ненависти, которая, возможно, имеет первичное отношение к полярности притяжения и отталкивания, играющей определенную роль в Вашей области. Позвольте нам здесь не торопиться с оценками добра и зла. Одно из этих влечений точно так же необходимо, как и другое, из взаимодействия и противодействия того и другого происходят явления жизни. Представляется, что едва ли бывает так, чтобы влечение одного рода могло осуществлять изолированно; оно всегда связано — как мы говорим: сплавлено — с определенной величиной противоположного влечения, которая изменяет его цель или вообще делает возможным его достижение лишь при определенных условиях. Так, например, влечение к самосохранению, несомненно, имеет эротическую природу, но, чтобы осуществить свое намерение, оно должно обладать определенной долей агрессии. Точно так же направленное на объекты любовное влечение нуждается в добавке со стороны влечения к обладанию, если оно вообще собирается завладеть своим объектом. Трудность, состоящая в обособлении обоих видов влечений, а именно их проявлений, долгое время препятствовала нам в их познании.

Если Вы захотите вместе со мной зайти чуть дальше, то услышите, что человеческие поступки позволяют выявить еще одно осложнение, правда, другого рода. Очень редко какой-то поступок представляет собой продукт одного-единственного импульса влечения, который сам по себе уже состоит из эроса и деструкции. Как правило, чтобы сделать поступок возможным, многочисленные, одинаково выстроенные мотивы должны совпадать. Один из Ваших товарищей по профессии уже это знал — проф. Г. Х. Лихтенберг, который во времена наших классиков изучал физику в Гёттингене; но, пожалуй, как психолог он был все же более значительной фигурой, чем физик[1]. Он придумал розу мотивов, сказав: «Побудительные причины[2], по которым что-либо делают, можно было бы систе-

---

[1] [Георг Христоф Лихтенберг (1742–1799) был одним из любимых авторов Фрейда. Приведенное здесь сравнение Фрейд уже использовал в своей книге, посвященной остроумию (1905*c*), *Studienausgabe*, т. 4, с. 83; там также приводятся многие эпиграммы Лихтенберга.]

[2] Сегодня мы говорим: движущие мотивы.

матизировать так же, как 32 ветра, и аналогично образовывать их названия, например, хлеб-хлеб-слава или слава-слава-хлеб». Если, стало быть, людей призывают к войне, то у них может быть целое множество мотивов, чтобы ответить согласием, благородные и низкие, такие, о которых говорят вслух, и другие, о которых умалчивают. У нас нет никакого повода всех их обнародовать. Среди них, несомненно, удовольствие от агрессии и деструкции; бесчисленные проявления жестокости в истории и в повседневной жизни подтверждают их существование и их силу. Слияние этих деструктивных стремлений с другими, эротическими и идеальными, естественно, облегчает их удовлетворение. Иногда, когда мы слышим о зверствах в истории, у нас возникает впечатление, что идеальные мотивы служили деструктивным влечениям только предлогами, в других случаях, например, когда речь идет о жестокостях святой инквизиции, мы полагаем, что в сознании на передний план были выдвинуты идеальные мотивы, а деструктивные обеспечили им бессознательное подкрепление. Возможно и то, и другое.

Я опасаюсь злоупотребить Вашим интересом, который все же касается предотвращения войны, а не наших теорий. И все же мне хочется ненадолго остановиться на нашем деструктивном влечении, популярность которого отнюдь не идет в ногу с его значением. С некоторой долей умозрительных рассуждений мы пришли, собственно, к пониманию того, что это влечение действует в каждом живом существе и стремится привести его к разрушению, свести жизнь к состоянию неживой материи. Оно заслужило со всей серьезностью именоваться влечением к смерти, тогда как эротические влечения репрезентируют стремления к жизни. Влечение к смерти становится деструктивным влечением, когда оно при помощи особых органов обращается вовне, против объектов. Живое существо сохраняет, так сказать, свою собственную жизнь благодаря тому, что разрушает чужую. Однако часть влечения к смерти остается активной внутри живого существа, и мы попытались вывести целое множество нормальных и патологических феноменов из этой интернализации деструктивного влечения. Мы даже совершили ересь, объяснив возникновение нашей совести через такое обращение агрессии вовнутрь. Вы видите, что совсем не безопасно, если этот процесс осуществляется в слишком большом объеме, он является прямо-таки нездоровым, тогда как обращение сил этого влечения на деструкцию во внешнем мире, разгружающее живое существо, должно действовать благотворно. Это служит биологическому оправданию всех отвратительных и опасных стремлений, с которыми мы ведем борьбу. Надо признать, что они

ближе к природе, чем наше сопротивление им, для которого мы также должны найти еще объяснение. Возможно, у Вас складывается впечатление, что наши теории представляет собой своего рода мифологию, отнюдь не радостную в данном случае. Но не сводится ли любая естественная наука к своего рода мифологии? Разве для Вас сегодня в физике дело обстоит иначе?

Из того, о чем говорилось выше, для наших ближайших целей мы сделаем вывод, что бесперспективно желать упразднения агрессивных наклонностей человека. Наверное, в благополучных краях земли, где природа в изобилии предоставляет человеку все, в чем он нуждается, должны существовать племена, чья жизнь проходит в кротости, которым принуждение и агрессия неизвестны. Я едва ли могу в это поверить и хотел бы больше узнать об этих счастливцах. Также и большевики надеются, что сумеют свести на нет человеческую агрессию тем, что обеспечат удовлетворение материальных нужд и, кроме того, установят равенство среди членов сообщества. Я это считаю иллюзией. Пока что они вооружены самым тщательным образом и удерживают вместе своих сторонников не иначе как ненавистью ко всем, кто не с ними. Впрочем, как Вы видите сами, речь не идет о том, чтобы полностью устранить человеческую склонность к агрессии; можно попытаться настолько ее отвлечь, чтобы ей приходилось искать своего выражения в войне. С точки зрения нашей мифологической теории влечений мы легко найдем формулу для косвенных путей к предотвращению войны. Если готовность к войне — продукт деструктивного влечения, то напрашивается мысль призвать против нее оппонента этого влечения, эрос. Все, что создает эмоциональные связи между людьми, должно противодействовать войне. Эти связи могут быть двоякого рода. Во-первых, отношения, как к объекту любви, хотя и без сексуальной цели. Психоанализу не нужно стыдиться, когда он здесь ведет речь о любви, ибо религия говорит то же самое: «Возлюби ближнего своего, как себя самого». Это легко требовать, но трудно исполнить[1]. Другой вид эмоциональной связи — это связь посредством идентификации. Все, что создает существенные компоненты общности среди людей, порождает такие общие чувства, идентификации. На них большой частью покоится строение человеческого общества.

---

[1] [Ср. обсуждение в главе V работы «Неудовлетворенность культурой» (1930*d*), выше, с. 238 и далее.]

Из Вашего сетования на злоупотребление властью[1] я заимствую второе указание, как косвенно преодолеть склонность людей воевать. То, что люди разделяются на вождей и зависимых является частью врожденного и неустранимого их неравенства. Последние составляют подавляющее большинство, они нуждаются в авторитете, который за них принимает решения, которому они, как правило, безусловно подчиняются. Здесь следовало бы добавить, что необходимо проявлять больше, чем прежде, заботы, чтобы воспитать верхнюю прослойку самостоятельно мыслящих, не поддающихся запугиванию, борющихся за правду людей, на долю которых выпало бы руководство несамостоятельными массами. То, что превышение полномочий государственной власти и запрещение самостоятельно мыслить со стороны церкви не способствуют их воспитанию, не требует доказательств. Идеальным состоянием была бы, разумеется, общность людей, подчинивших жизнь влечений диктатуре разума. Ничто иное не способно вызвать столь совершенное и прочное единение людей, даже при отказе от эмоциональных связей между ними[2]. Но, по всей вероятности, надежда эта утопическая. Другие пути косвенного предотвращения войны, несомненно, более проходимы, но быстрого результата они не сулят. Невольно приходят на ум мельницы, которые так медленно перемалывают, что можно умереть с голоду, прежде чем получишь муку.

Вы видите, что получается не так много, когда в случае неотложных практических задач просишь совета оторванного от жизни теоретика. Лучше всего пытаться в каждом отдельном случае отражать опасность теми средствами, которые имеются под рукой. Но мне хотелось бы обсудить еще один вопрос, который Вы в Вашем письме не поднимаете и который особенно интересует меня. Почему мы — Вы, я и многие другие — так яростно выступаем против войны, почему мы не принимаем ее, как какую-нибудь другую из многочисленных неприятностей жизни? Ведь она кажется совершенно естественной, биологически вполне обоснованной, практически неизбежной. Не ужасайтесь моей постановке вопроса. В целях исследования можно, наверное, надеть маску превосходства, которым в действительности не обладаешь. Ответ будет таков: потому что каждый человек имеет право на свою собственную жизнь,

---

[1] [Ср. «Предварительные замечания издателей», выше, с. 274.]

[2] [Ср. некоторые замечания в 35-й лекции «Нового цикла» (1933*a*), *Studienausgabe*, т. I, с. 598.]

потому что война уничтожает полную надежд человеческую жизнь, ставит отдельного человека в положение, которое его унижает, заставляет его убивать других, чего он не хочет, разрушает материальные ценности, результат человеческого труда и многое другое. Также и потому, что война в своей нынешней форме уже не предоставляет возможности осуществить старый героический идеал и что будущая война в результате усовершенствования средств разрушения означала бы истребление одного или, возможно, обоих противников. Все это верно и кажется настолько бесспорным, что приходится лишь удивляться тому, что ведение войны еще не было отвергнуто общей договоренностью людей. Хотя по отдельным из этих пунктов можно дискутировать. Еще вопрос, не должно ли сообщество иметь также право на жизнь отдельного человека; нельзя в одинаковой степени осуждать все виды войны; до тех пор, пока существуют государства и нации, готовые к беспощадному уничтожению других, эти другие должны быть вооружены и готовы к войне. Но мы хотим все это затронуть лишь мимоходом; это не та дискуссия, к которой Вы меня пригласили. Я имею в виду нечто другое; я полагаю, что основная причина, почему мы выступаем против войны, заключается в том, что мы не можем вести себя по-другому. Мы пацифисты, ибо должны быть ими в силу органических причин. Тогда нам легко подкрепить свою позицию аргументами.

Пожалуй, без пояснения это понять нельзя. Я имею в виду следующее: с незапамятных времен продолжается процесс культурного развития человечества. (Я знаю, что другие предпочитают его называть цивилизацией[1].) Этому процессу мы обязаны всем лучшим, что из нас получилось, и доброй частью того, от чего мы страдаем. Его поводы и истоки неясны, его исход неизвестен, некоторые из его особенностей вполне очевидны. Возможно, он ведет к вымиранию человеческого рода, ибо разными способами причиняет ущерб сексуальной функции, и уже сегодня нецивилизованные расы и отсталые слои населения размножаются сильнее, чем высококультурные. Наверное, этот процесс сопоставим с одомашниванием известных видов животных; без сомнения, он приносит с собой телесные изменения; мы еще не освоились с представлением, что развитие культуры — процесс органический[2]. Психические изменения, сопровождающие культурный процесс, очевидны и не-

---

[1] [Ср. в этой связи подробный комментарий Фрейда в работе «Будущее одной иллюзии» (1927*c*), с. 140, выше.]

[2] [Ср. «Предварительные замечания издателей», выше, с. 273.]

двусмысленны. Они состоят во все большем смещении целей влечений и ограничениях импульсов влечений. Ощущения, которые для наших предков были наполнены удовольствием, стали нам безразличны, а то и невыносимы; когда меняются наши этические и эстетические идеальные требования, за этим стоят органические причины. Среди психологических особенностей культуры две представляются особенно важными: усиление интеллекта, который начинает подчинять себе жизнь влечений, и интернализация агрессивной наклонности со всеми ее благотворными и опасными последствиями. Психическим установкам, которые навязывает нам культурный процесс, самым разительным образом противоречит теперь война; поэтому мы должны выступать против нее, мы просто ее больше не переносим; это не только интеллектуальное и аффективное отвержение, для нас, пацифистов, это конституциональная нетерпимость, идиосинкразия, так сказать, в максимальном увеличении. А именно представляется, что эстетические унижения войны составляют в нашем протесте не намного меньшую долю, чем ее зверства.

Как долго придется нам ждать, пока и другие тоже станут пацифистами? Этого нельзя сказать, но, возможно, не является утопической надеждой то, что влияние двух этих моментов, культурной установки и оправданного страха перед последствиями будущей войны, положит конец ведению войн в обозримом времени. Какими прямыми или обходными путями — об этом мы догадаться не можем. Все, что содействует культурному развитию, одновременно работает против войны[1].

Я от всего сердца приветствую Вас и прошу извинения, если мои рассуждения Вас разочаровали.

Ваш
Зигм. Фрейд

---

[1] [Мысль о «культурном процессе», как упоминалось в «Предварительных замечаниях издателей» к работе «Неудовлетворенность культурой», выше, с. 194, можно проследить вплоть до начального этапа научной деятельности Фрейда. Однако он продолжал ее развивать и после настоящей работы. В другой терминологии эта тема занимает видное место в третьем очерке работы «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939*a*) (особенно в части II, раздел В, с. 557 и далее, ниже). Обе характерных особенности (как демонстрирует пример религии, которую Моисей перенял у Эхнатона), которые упоминаются также и здесь, одинаковы — усиление интеллекта и отказ от влечения.]

Тотем и табу
(Некоторые соответствия в душевной жизни дикарей и невротиков)

(1912–1913)

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ИЗДАТЕЛЕЙ

Издания на немецком языке:

1912 Часть I, *Imago,* т. 1 (1), 17–33. (Под названием «О некоторых соответствиях в душевной жизни дикарей и невротиков».)
1912 Часть II, *Imago,* т. 1 (3), 213–227. (Под тем же названием.)
1912 Часть III, *Imago,* т. 2 (1), 1–21. (Под тем же названием.)
1913 Часть IV, *Imago,* т. 2 (4), 357–408. (Под тем же названием.)
1913 В одном томе, под названием «Тотем и табу», Лейпциг и Вена, Хеллер. V + 149 страниц.
1920 2-е изд. Лейпциг, Вена и Цюрих, Международное психоаналитическое издательство. VII + 216 страниц.
1922 3-е изд., в том же издательстве. VII + 216 страниц.
1924 *G. S.,* т. 10, 1–194.
1934 5-е изд. Вена, Международное психоаналитическое издательство. 194 страницы.
1940 *G. W.,* т. 9, 207 страниц.

«Предисловие к изданию на иврите»

1934 *G. S.,* т. 12, 385.
1948 *G. W.,* т. 14, 569.

Мы очень хорошо информированы о возникновении этих эссе; во втором томе биографии Фрейда (Jones, 1962*a*) на этот счет содержится множество конкретных сведений. Уже в 1910 году Фрейд приступил к подготовительной работе, в частности начал знакомиться с опубликованными в литературе исследованиями на эту тему. Очевидно, идея дать название «Тотем и табу» возникла у него еще в августе 1911 года; однако окончательно он решил его дать только тогда, когда отдельные статьи были сведены воедино в форме книги. Первое эссе было закончено в середине января 1912 года. Оно было опубликовано в марте того же года в журнале «Imago» и несколько позже перепечатано с небольшими купюрами в венском еженедельнике «Pan» (11 и 18 апреля 1912 года), а также в венской газете «Neues Wiener Journal» (18 апреля 1912 года). 15 мая 1912 года Фрейд выступил со второй статьей перед Венским психоаналитическим объединением; доклад продолжался три часа. Третья статья

была написана осенью 1912 года, а 15 января 1913 года доложена в Венском объединении. Четвертую статью Фрейд закончил 12 мая 1913 года и 4 июня 1913 года представил ее перед Венским объединением.

Еще при жизни Фрейда работа «Тотем и табу» была переведена на несколько языков — на английский, венгерский, испанский, португальский, французский, итальянский, японский (дважды) языки и на иврит. Для этого последнего перевода Фрейд написал собственное предисловие, которое перепечатано в этом томе на с. 293.

В своем предисловии Фрейд отмечает, что к написанию этих эссе прежде всего его подтолкнули сочинения Вундта и Юнга. Однако интерес к вопросам социальной антропологии, разумеется, существовал у него уже очень давно. В письмах Флиссу (1950*a*) наряду с более общими указаниями на его давнюю любовь к археологии и древней истории имеется также множество специфических замечаний на темы антропологии и по поводу объяснений, которые психоанализ мог бы для них подготовить. Например, в рукописи N (датированной 31 мая 1897 года) при обсуждении «боязни инцеста» он касается отношений между культурой и отказом от влечения — данный пассаж приведен в «Предварительных замечаниях издателей» к статье «“Культурная” половая мораль» (1908*d*), выше, с. 11; там же имеются ссылки на более поздние высказывания Фрейда на эту особую тему. В письме №78 (от 12 декабря 1897 года) он пишет: «Можешь ли ты себе представить, что такое “эндопсихические мифы”? Самое последнее порождение моей мыслительной работы. Неясное внутреннее восприятие собственного психического аппарата побуждает к иллюзиям мысли, которые, разумеется, проецируются вовне и, что характерно, на будущее и на потусторонний мир. Бессмертие, возмездие, весь потусторонний мир и являются такими изображениями нашего психического нутра... психо-мифологией». В письме №144 (от 4 июля 1901 года) говорится: «Ты читал, что англичане на Крите (Кноссос) раскопали старый дворец, который они объявляют настоящим лабиринтом Миноса? Похоже, что Зевс был первоначально быком. Также и нашего старого бога до сублимации, к которой подтолкнули персы, должно быть, сначала почитали как быка. Здесь есть много всего, что заставляет задуматься, о чем пока еще нельзя написать». Наконец, короткий пассаж был упомянут в одной из сносок, приложенных уже к первому изданию «Толкования сновидений» (1900*a*, *Studienausgabe*, т. 2, с. 225–226), в которой указывается на происхождение монархии из положения отца в семье.

Но все же основные элементы вклада Фрейда в социальную антропологию впервые были представлены в нижеследующем сочи-

нении, в частности в четвертой статье, которая содержит его гипотезы о первичной орде и убийстве праотца и в которой Фрейд разрабатывает теорию, позволяющую вывести из нее чуть ли не все более поздние социальные и культурные институты. Об этом последнем эссе сам Фрейд был очень высокого мнения — и в отношении содержания, и в отношении формы. В 1921 году он сказал Джеймсу Стрейчи, что рассматривает его как наилучшую написанную им работу. И действительно, всю его жизнь эта книга оставалась его любимым детищем; он постоянно на нее ссылался и ее цитировал. Примечательно, что собственное мнение Фрейда разделял Томас Манн. «Если б меня спросили, — писал он в 1929 году, — какой из смелых и ниспровергающих вкладов Зигмунда Фрейда в познание человека произвел на меня самое сильное впечатление и какая из его литературных работ приходит мне в голову первой, когда звучит его имя, то я, не задумываясь, назвал бы большой, разделенный на четыре части трактат "Тотем и табу"...» Он называет его «в чисто художественном отношении, без сомнения, стоящим наиболее высоко среди работ Фрейда, мастерским произведением, по композиции и литературной форме родственным и принадлежащим всем великим примерам немецкой эссеистики».

Дополнение, сделанное в 1989 году

Найденный в 1983 году черновой вариант пропавшей двенадцатой метапсихологической статьи Фрейда (ср. «Предварительные замечания издателей» и «Дополнение» к группе метапсихологических сочинений 1915 года в 3-м томе «Учебного издания», с. 71–74) во второй части содержит продолжение разрабатываемых в четвертом эссе книги «Тотем и табу» гипотез о первичной орде и убийстве праотца (Freud, 1985*a*; ср. также I. Grubrich-Simitis, 1985).

Ильза Грубрих-Зимитис

ПРЕДИСЛОВИЕ

Следующие четыре статьи, опубликованные в виде подзаголовка данной книги в первом и втором выпуске издаваемого мною журнала «Imago», представляют собой первую попытку с моей стороны применить представления и результаты психоанализа к невыясненным проблемам психологии народов. В методическом отношении они являются противоположностью, с одной стороны, грандиозному труду В. Вундта, использующего в этих же целях положения и подходы неаналитической психологии, с другой стороны — работам цюрихской школы, которая, напротив, пытается решать проблемы индивидуальной психологии, привлекая материал из области психологии народов[1]. Охотно признаю, что основной стимул к написанию моих собственных работ исходил из двух этих источников.

Мне хорошо известны их недостатки. Я не хочу касаться тех из них, которые связаны с новаторским характером этих исследований. Другие, однако, требуют пояснений. Объединенные здесь четыре статьи рассчитаны на внимание широкого круга образованных людей, но их все же по-настоящему смогут понять и оценить только те немногие, кому не чужд психоанализ во всем его своеобразии. Они должны стать посредником между этнологами, лингвистами, фольклористами и т. д., с одной стороны, и психоаналитиками — с другой; и все же они не могут дать ни тем, ни другим того, чего им не хватает: первым — достаточного ознакомления с новым психологическим методом, последним — возможности в полной мере овладеть требующим обработки материалом. Поэтому им придется, пожалуй, довольствоваться тем, чтобы здесь и там привлекать внимание и пробуждать надежды на то, что более частые встречи обеих сторон не останутся бесполезными для исследования.

Обе главные темы, давшие название этой небольшой книге, тотем и табу, рассматриваются в ней в неодинаковой степени. Анализ табу предстает вполне убедительным, а разрешение этой про-

---

[1] Jung (1912 и 1915).

блемы более исчерпывающим. Исследование тотемизма ограничивается заявлением: вот что в настоящее время психоаналитический подход может дать для объяснения проблемы тотема. Это различие связано с тем, что табу, собственно говоря, по-прежнему существует в нашем обществе; хотя и негативно понимаемое и относящееся к другим содержаниям, по своей психологической природе оно является не чем иным, как «категорическим императивом» Канта, действующим принудительно и отвергающим всякую сознательную мотивировку. Тотемизм, напротив — это чуждый нашим нынешним чувствам, давно оставленный и замененный новыми формами религиозно-социальный институт, оставивший после себя только незначительные следы в религии, нравах и обычаях жизни современных культурных народов и претерпевший, вероятно, большие изменения даже у тех народов, которые и сегодня придерживаются его. Социальный и технический прогресс в истории человечества сумел гораздо меньше повредить табу, чем тотему. В этой книге я отважился попытаться разгадать первоначальный смысл тотемизма по его инфантильным следам, из намеков, в каких он опять проявляется в процессе развития наших детей. Тесная связь между тотемом и табу указывает дальнейшие пути, ведущие к отстаиваемой здесь гипотезе, и если эта гипотеза в конце концов оказалась совершенно невероятной, то этот ее характер отнюдь не дает основания отвергать возможность того, что она все же в большей или меньшей степени приблизилась к трудно реконструируемой действительности.

Рим, сентябрь 1913 года.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ НА ИВРИТЕ[1]

Никто из читателей этой книги не сможет легко перенестись в эмоциональное состояние автора, который не понимает священного языка, совершенно далек от отцовской религии (как и от любой другой), не может разделить националистические идеалы и все же никогда не отрицал принадлежности к своему народу, ощущает свою еврейскую самобытность и не желает другой. Если б его спросили: «Что же в тебе еще остается еврейского, если ты отрекся от всей этой общности со своими соотечественниками?» — то он ответил бы так: «Еще очень многое, вероятно, самое главное». Но это главное сегодня он не смог бы облечь в ясные слова. Наверное, когда-нибудь позже это станет доступным научному пониманию.

Для такого автора является совершенно особым переживанием, когда его книгу переводят на еврейский язык и отдают в руки читателям, для которых эта историческая идиома означает живую «речь». Кроме того, это книга, которая рассматривает происхождение религии и нравственности, но не встает на еврейскую точку зрения, не делает никакой оговорки в пользу иудаизма. Но автор надеется, что единодушен со своими читателями в убеждении, что лишенная предпосылок наука не может оставаться чужой духу нового иудаизма.

Вена, декабрь 1930 года.

---

[1] [Это предисловие впервые было опубликовано на немецком языке в «Собрании трудов» Фрейда, т. 12, с. 385 (1934) с примечанием, что издание на иврите находится «в печати» в издательстве Штибеля, Иерусалим. На самом деле это издание появилось лишь в 1939 году, а именно в издательстве Кирьефа Цефера.]

I
БОЯЗНЬ ИНЦЕСТА

Человека доисторического времени на всех стадиях пройденного им развития мы знаем по оставшимся после него памятникам и утвари, по сохранившимся сведениям об его искусстве, религии и мировоззрении, дошедшим до нас непосредственно или путем традиции в сказаниях, мифах и сказках, по сохранившимся остаткам образа его мыслей в наших собственных обычаях и нравах. Кроме того, в известном смысле он по-прежнему является нашим современником; еще живут люди, о которых мы думаем, что они очень близки первобытным, гораздо ближе нас, и в которых мы поэтому видим прямых потомков и представителей древних людей. Так мы судим о так называемых дикарях и полудиких народах, душевная жизнь которых приобретает для нас особый интерес, если мы можем в ней обнаружить хорошо сохранившуюся предварительную степень нашего собственного развития.

Если это предположение верно, то сравнение «психологии первобытных народов», которую изучает этнография, с психологией невротиков, которая стала известной благодаря психоанализу, должно выявить многочисленные соответствия и позволит в новом свете увидеть то, что уже было знакомо нам в той и другой области.

По внешним и внутренним причинам я останавливаю мой выбор для этого сравнения на племенах, выделяемых этнографами как самых диких, несчастных и жалких, а именно на туземцах самого молодого континента — Австралии, сохранившего нам и в своей фауне так много архаического, исчезнувшего в других местах.

Туземцев Австралии рассматривают как особую расу, у которой ни физическом отношения, ни с точки зрения языка нельзя выявить никакого родства с ближайшими соседями, меланезийскими, полинезийскими и малайскими народами. Они не строят ни домов, ни прочных хижин, не обрабатывают земли, не держат домашних животных, кроме собаки, не знают даже гончарного искусства. Они питаются исключительно мясом различных животных, которых убивают, и кореньями, которые выкапывают. У них нет ни королей, ни вождей. Все общие вопросы решаются на собрании взрослых муж-

чин. Весьма сомнительно, можно ли допустить у них следы религии в форме почитания высших существ. Племена во внутренней части континента, вынужденные вследствие недостатка воды бороться с самыми жестокими жизненными условиями, по-видимому, во всех отношениях еще более примитивны, чем жители побережья.

Мы, разумеется, не можем ждать, что эти бедные нагие каннибалы окажутся в половой жизни нравственными в нашем смысле, в высокой степени ограничивающими себя в проявлениях своих сексуальных влечений. И тем не менее мы узнаем, что они поставили себе целью с тщательной заботливостью и мучительной строгостью избегать инцестуозных половых отношений. Более того, вся их социальная организация, по-видимому, служит этой цели или связана с ее достижением.

Вместо всех отсутствующих религиозных и социальных институтов у австралийцев имеется система *тотемизма*. Австралийские племена распадаются на небольшие семьи или кланы, из которых каждая носит имя своего *тотема*. Что же такое тотем? Как правило, животное, идущее в пищу, безвредное или опасное, внушающее страх, реже растение или сила природы (дождь, вода), находящаяся в особых отношениях со всем племенем. Тотем, во-первых, является родоначальником, кроме того, духом-защитником и помощником, предрекающим будущее и узнающим и милующим своих детей, даже если обычно он опасен для других. Лица одного тотема поэтому связаны священным, само собой влекущим наказания обязательством не убивать (уничтожать) своего тотема и воздерживаться от употребления его мяса (или от другого доставляемого им наслаждения). Признак тотема связан не с отдельным животным или отдельным существом, а со всеми индивидами этого рода. Времени от времени устраиваются праздники, на которых лица одного тотема в церемониальных танцах изображают или подражают движениям и особенностям своего тотема.

Тотем передается по наследству по материнской или отцовской линии; весьма вероятно, что первоначально повсюду был первый род передачи, и только позднее он сменился последним. Принадлежность к тотему лежит в основе всех социальных обязательств австралийцев; с одной стороны, она выходит за границы принадлежности к одному племени, и с другой стороны, отодвигает на задний план кровное родство[1].

---

[1] Frazer(1910, т. 1, 53): *«The totem bond is stronger than the bond of blood or family in the modern sense»*. [«Узы тотема крепче, чем кровные узы или узы семьи в современном понимании».]

Тотем не связан ни с областью, ни с местоположением; лица одного тотема живут раздельно и мирно уживаются с приверженцами других тотемов[1].

А теперь мы должны, наконец, перейти к тем особенностям тотемистической системы, которые привлекают к ней интерес психоаналитика. Почти повсюду, где имеется тотем, существует закон, что *члены одного и того же тотема не должны вступать друг с другом в половые отношения, следовательно, не могут также вступать между собой в брак*. Это и составляет связанную с тотемом *экзогамию*.

---

[1] Это самое краткое определение тотемистической системы нельзя оставить без комментариев и некоторых ограничений: название «тотем» [totem] в форме *totam* в 1791 году было заимствовано англичанином Дж. Лонгом у индейцев Северной Америки. Сама эта тема постепенно стала привлекать большой интерес в науке и явилась объектом исследования в многочисленной научной литературе, в которой в качестве фундаментальных трудов я бы выделил четырехтомную книгу Дж. Г. Фрэзера «Totemism and Exogamy» (1910), а также книги и сочинения Эндрю Лэнга («The Secret of the Totem», 1905). Благодаря шотландцу Дж. Фергюсону Макленнану (1869/70) стала понятной роль тотемизма в древней истории человечества. Помимо австралийцев, тотемистические институты наблюдались и по-прежнему наблюдаются у индейцев Северной Америки, далее — у народов Океании, в Восточной Индии и на большой части Африки. Вместе с тем некоторые следы и пережитки тотемизма, которые едва ли можно толковать иначе, позволяют считать, что тотемизм когда-то существовал также у арийских и семитских древних народов, населявших Европу и Азию, а потому многие исследователи склонны видеть в нем необходимую и пройденную везде фазу человеческого развития.

Но как доисторические люди пришли к тому, чтобы приписывать себе тотем, то есть происхождение от того или иного животного делать основой социальных обязанностей и, как мы увидим, сексуальных ограничений? На этот счет существуют многочисленные теории, обзор которых немецкий читатель может найти в «Психологии народов» Вундта (1906 [264 и далее]), но не единство взглядов. Я обещаю в скором времени сделать проблему тотемизма предметом специального исследования, в котором попытаюсь решить ее, применив психоаналитический подход. (Ср. четвертую статью этого тома.)

Однако не только теория тотемизма является спорной, но и сами относящиеся к нему факты едва ли можно изложить в общих тезисах, как я попытался сделать это выше. Пожалуй, нет ни одного утверждения, к которому не следовало бы добавить исключения или где не было бы противоречий. Однако нельзя забывать, что даже самые примитивные и консервативные народы в известном смысле являются древними народами и имеют за собой долгий период истории, за который то, что было вначале, в значительной мере развилось и преобразовалось. Таким образом, тотемизм встречается сегодня у народов, которые по-прежнему его демонстрируют, на самых разных стадиях упадка, распада, перехода к другим социальным и религиозным институтам или же в стационарных формах, которые могут быть значительно отдалены от их первоначальной сущности. В таком случае проблем а заключается в том, что не так-то просто решить, что в актуальных отношениях можно принять за отображение верно понятого прошлого, а что за вторичное его искажение.

Этот строго соблюдаемый запрет весьма примечателен. Он не оправдывается ничем из того, что мы до сих пор узнали о понятии или о свойствах тотема; невозможно поэтому понять, каким образом он попал в систему тотемизма. Нас поэтому не удивляет, если некоторые исследователи даже считают, что первоначально — в древнейшие времена и соответственно настоящему смыслу — экзогамия не имела ничего общего с тотемизмом, а была некогда к нему добавлена без глубокой связи в то время, когда возникла необходимость в брачных ограничениях. Как бы там ни было, соединение тотемизма с экзогамией существует и оказывается очень прочным.

Попытаемся прояснить для себя значение этого запрета с помощью следующих рассуждений.

а) Соплеменники не ждут, пока наказание виновного за нарушение этого запрета постигнет его, так сказать, автоматически, как при других запретах тотема (например, при убийстве тотемного животного), а виновный самым решительным образом наказывается всем племенем, словно речь идет о том, чтобы предотвратить угрожающую всему обществу опасность или не допустить гнетущего чувства вины. Несколько строк из книги Фрэзера[1] могут показать, как серьезно относятся к подобным преступлениям эти по нашим меркам довольно безнравственные в остальном дикари.

«In Australia the regular penalty for sexual intercourse with a person of a forbidden clan is death. It matters not whether the woman be of the same local group or has been captured in war from another tribe; a man of the wrong clan who uses her as his wife is hunted down and killed by his clansmen, and so is the woman; though in some cases, if they succeed in eluding capture for a certain time, the offence may be condoned. In the Ta-Ta-thi tribe. New South Wales, in the rare cases which occur, the man is killed but the woman is only beaten or speared, or both, till she is nearly dead, the reason given for not actually killing her being that she was probably coerced. Even in casual amours the clan prohibitions are strictly observed, any violations of these prohibitions "are regarded with the utmost abhorrence and are punished by death"»[2]. [По Cameron (1885, 351).]

---

[1] Frazer (1910, т. 1, с. 54).

[2] [«В Австралии обычным наказанием за половую связь с лицом из запрещенного клана является смертная казнь. Независимо от того, находилась ли женщина в той же самой группе людей или ее взяли в плен во время войны с другим племенем, мужчину из враждебного клана, обращавшегося с ней, как с женой, излавливают и убивают его товарищи по клану так же, как и женщину. Хотя в некоторых случаях, если им удастся избежать на определенное время того, чтобы их поймали, оскорбление прощается. У племени та-та-ти в Новом

б) Поскольку такое же жестокое наказание полагается и за мимолетные любовные связи, которые не привели к деторождению, то маловероятно, чтобы существовали другие, например практические, мотивы запрета.

в) Поскольку тотем передается по наследству и не изменяется после брака, то легко увидеть последствия запрета, например, при наследовании со стороны матери. Если муж принадлежит к клану с тотемом кенгуру и женится на женщине с тотемом эму, то дети, мальчики и девочки, все эму. Для сына, появившегося на свет в результате этого брака, благодаря правилу тотема инцестуозные отношения с матерью и сестрами, которые также эму, становятся невозможными[1].

г) Но достаточно одного указания, чтобы убедиться: связанная с тотемом экзогамия дает больше, то есть нацелена на большее, чем только предупреждение инцеста с матерью и сестрами. Она делает для мужчины невозможной сексуальную связь со всеми женщинами его клана, то есть с множеством женщин, не находящихся с ним в кровном родстве, ибо рассматривает всех этих женщин как кровных родственников. Психологическая подоплека этого громадного ограничения, значительно превосходящего все, что можно поставить в один ряд с ним у цивилизованных народов, вначале непонятна. Кажется только ясным, что роль тотема (животного) как предка принимается здесь всерьез. Все, что происходит от того же тотема, признается кровным родством, составляет одну семью, и в пределах этой семьи абсолютным препятствием к сексуальной связи считается даже самая отдаленная степень родства.

Стало быть, эти дикари проявляют в необычайно высокой степени боязнь инцеста или инцестуозную чувствительность, связанную с не совсем понятной нам особенностью, состоящей в замене реально-

---

Южном Уэльсе в тех редких случаях, о которых известно, убивали только мужчину, а женщину избивали или пронзали копьем или подвергали ее и тому, и другому, пока не доводили ее до полусмерти. Причиной, почему ее не убивали по-настоящему, было предположение, что, возможно, она подверглась насилию. Точно так же при случайных любовных отношениях запрещения клана соблюдаются очень строго, к нарушениям их относятся с крайним отвращением и карают за них смертной казнью»].

[1] Отцу, который принадлежит к клану с тотемом кенгуру, предоставляется, однако, возможность, по крайней мере согласно этому запрету, инцеста со своими дочерьми эму. При наследовании тотема со стороны отца (отец — кенгуру и дети тоже кенгуру) отцу был бы тогда запрещен инцест с дочерьми, а для сына был бы возможен инцест с матерью. Эти следствия запрета тотема содержат указания на то, что наследование по материнской линии является более древним, чем по отцовской линии, потому что есть основания полагать, что запреты тотема прежде всего направлены против инцестуозных вожделений сына.

го кровного родства тотемистическим родством. Однако нам не нужно слишком преувеличивать это противоречие, и мы просто запомним, что запреты тотема включают реальный инцест как частный случай.

Но остается загадкой, каким же образом произошла при этом замена настоящей семьи кланом тотема, и разрешение этой загадки совпадает, возможно, с пониманием самого тотема. Правда, при этом необходимо подумать также о том, что при известной свободе сексуальных отношений, переходящей границы брака, кровное родство, а вместе с ним и предупреждение инцеста становится настолько сомнительным, что нельзя обойтись без другого обоснования запрета. Нелишним поэтому будет заметить, что нравы австралийцев признают такие социальные условия и торжественные случаи, при которых исключительное право мужчины на выбор женщины в жены нарушается.

Словоупотребление этих австралийских племен[1] отличается особенностью, имеющей несомненную связь с данным вопросом. А именно: слова, обозначающие родство, которыми они пользуются, подразумевают не отношения двух индивидов между собой, а отношения между индивидом и группой; они принадлежат, по выражению Л. Г. Моргана [1877], к *«классифицирующей»* системе. Это значит, что всякий называет отцом не только своего родителя, но и другого любого мужчину, который согласно законам его племени мог бы жениться на его матери и стать, таким образом, его отцом. Он называет матерью, помимо своей родительницы, всякую другую женщину, которая, не нарушая законов племени, могла бы стать его матерью. Он называет «братьями», «сестрами» не только детей его настоящих родителей, но и детей всех названных лиц, находящихся в родительской группе и т.д. То есть названия, обозначающие родственные связи, которые дают друг другу два австралийца, не указывают на кровное родство между ними, как это соответствовало бы смыслу нашего языка; они обозначают скорее социальные, чем физические отношения. Близость к этой классифицирующей системе проявляется у нас в детском языке, когда ребенка побуждают всех друзей и подруг родителей называть «дядями» и «тетями», или в переносном смысле, когда мы говорим о «братьях в Аполлоне», о «сестрах во Христе».

Объяснение этого столь странного для нас оборота речи нетрудно найти, если понимать его как остаток того брачного института, который Р. Л. Фисон назвал *«групповым браком»*, сущность которого состоит в том, что известное число мужчин осуществляет свои брачные по отношению к известному числу женщин. Дети такого группового брака были бы вправе считать друг друга братьями

---

[1] А также большинства тотемистических народов.

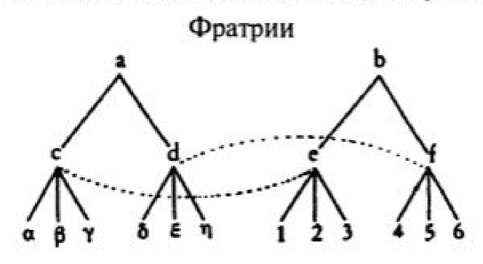
и сестрами, хотя не все они рождены одной и той же матерью, и относиться ко всем мужчинам в группе как к своим отцам.

Хотя отдельные авторы, как, например, Б. Вестермарк в его «Истории человеческого брака» (1902), не соглашаются с выводами, которые другие авторы сделали из существования в языке названий группового родства, тем не менее лучшие знатоки австралийских дикарей полагают, что классифицирующие названия родства следует рассматривать как пережиток времен группового брака. Более того, по мнению Спенсера и Гиллена (1899 [64])] еще и теперь можно установить существование известной формы группового брака у племен урабунна и диери. Групповой брак предшествовал, следовательно, индивидуальному браку у этих народов и исчез, оставив отчетливые следы в их языке и нравах.

Если мы заменим индивидуальный брак групповым, то нам станет понятной кажущаяся чрезмерность предохранительных мер против инцеста, встречающихся у этих народов. Экзогамия тотема, запрет сексуальных отношений с членами одного клана предстают целесообразным средством для предупреждения группового инцеста; впоследствии это средство зафиксировалось и надолго пережило лежащие в его основе мотивы.

Если мы думаем, что поняли мотивы брачных ограничений австралийских дикарей, то нам предстоит еще узнать, что в реальных отношениях имеется гораздо большая и на первый взгляд совершенно непонятная сложность. Дело в том, что в Австралии лишь у немногих племен нет других запрещений, кроме ограничений тотема. Большинство племен организовано таким образом, что они распадаются прежде всего на два отдела, названных брачными классами (по-английски: *phratries*). Каждый из этих классов экзогамен и включает большое число тотемных родов. Обычно каждый брачный класс подразделяется на два подкласса (*sub-phratries*), а все племя, следовательно, — на четыре; подклассы занимают место между фратриями и тотемными родами.

Типичная, очень часто встречающаяся схема организации австралийского племени выглядит, стало быть, следующим образом:



Двенадцать тотемных родов распределены между двумя классами и четырьмя подклассами. Все отделения экзогамны[1]. Подкласс *c* составляет экзогамную единицу с *e*, а подкласс *d* — с *f*. Результат, то есть тенденция этих организаций, не подлежит сомнению: таким путем достигается дальнейшее ограничение брачного выбора и сексуальной свободы. Если бы существовало двенадцать тотемных родов, то каждый член рода — при условии равного числа людей в каждом роду — имел бы выбор между $^{11}/_{12}$ всех женщин племени. Существование двух фратрий ограничивает это число до $^{6}/_{12} = {}^{1}/_{2}$; мужчина тотема *a* может жениться на женщине только из родов от первого до шестого. При введении обоих подклассов выбор уменьшается до $^{3}/_{12}$, то есть до $^{1}/_{4}$. Мужчина тотема *a* вынужден ограничить свой брачный выбор женщинами тотема 4, 5, 6.

Исторические связи между брачными классами (число которых у некоторых племен доходит до восьми) и тотемными родами не выяснены. Очевидно только, что эти институты стремятся достичь того же, что и тотемистическая экзогамия, и даже еще большего. Но если тотемистическая экзогамия производит впечатление священного установления, возникшего неизвестно каким образом, то есть обычая, то сложные институты брачных классов, их подразделения и связанные с ними условия, по-видимому, исходят из преследующего определенные цели законодательства, возможно, снова поставившего себе задачей предотвращение инцеста, поскольку влияние тотема ослабло. И если тотемистическая система, как нам известно, составляет основу всех других социальных обязанностей и нравственных ограничений племени, то значение фратрий в целом исчерпывается достигаемым ими урегулированием брачного выбора.

В дальнейшем развитии системы брачных классов проявляется стремление не ограничиваться предотвращением естественного и группового инцеста и запретить браки между более отдаленными родственными группами, подобно тому, как это делала католическая церковь, распространив давно существовавшее запрещение брака между братьями и сестрами на двоюродных братьев и сестер и придумав для этого духовную степень родства [а именно крестных родителей и крестников]. (Lang, 1910–1911 [87]).

Для прояснения интересующей нас проблемы не будет никакой пользы от того, если мы попытаемся глубже вникнуть в чрезвычайно запутанные и неразрешенные споры о происхождении и значении брачных классов, а также об их связи с тотемом. Для наших

[1] Число тотемов выбрано произвольно.

целей достаточно будет указания на ту тщательность, с которой австралийцы и другие дикие народы стараются предотвратить инцест[1]. Мы должны сказать, что эти дикари даже более чувствительны к инцесту, чем мы. Вероятно, они чаще испытывают искушение, а потому и нуждаются в более эффективной защите.

Боязнь инцеста у этих народов не довольствуется, однако, созданием описанных институтов, которые, как нам кажется, направлены преимущественно против группового инцеста. Мы должны также добавить целый ряд «обычаев», которые направлены против индивидуального общения близких родственников в нашем смысле и соблюдаются прямо-таки с религиозной строгостью, и цель которых едва ли можно подвергнуть сомнению. Эти обычаи или налагаемые обычаем запреты можно назвать «избеганием» *(avoidances)*. Они распространены далеко за пределами австралийских тотемистических народов. Но и тут я попрошу читателя довольствоваться фрагментарным отрывком из богатого материала.

В Меланезии такие ограничивающие запреты касаются сношений мальчиков с матерью и сестрами. Так, например, на острове Лепера, одном из островов Новые Гебриды, мальчик в определенном возрасте оставляет материнский дом и переселяется в «клубный дом», где он отныне ночует и принимает пищу. Ему, правда, позволено посещать свой дом, чтобы получать там пищу; но он должен уйти оттуда не поевши, если его сестры находятся дома. Если же никого из сестер нет дома, то он может поесть, присевши возле двери. Если брат и сестра случайно встречаются вне дома, то она должна убежать или спрятаться. Если мальчик узнает следы ног своих сестер на песке, то ему нельзя идти по этим следам так же, как и им по его следам. Более того, он не смеет произносить их имен и остерегается произнести самое обыкновенное слово, если оно является составной частью их имени. Это избегание, начинающееся со времени церемониала возмужалости, соблюдается в течение всей жизни. Сдержанность в отношениях между матерью и сыном с годами усиливается, но, впрочем, проявляется преимущественно со стороны матери. Если она приносит сыну что-нибудь поесть, то не передает ему сама, а только ставит перед ним. Она не обращается к нему как к близкому человеку, говорит ему, не «ты», как это принято у нас, а «вы»[2]. Подобные же обычаи господствуют в Новой Каледонии.

---

[1] На это совсем недавно указал Шторфер в своем исследовании «Об особом значении отцеубийства» (1911 [16]).

[1] Frazer (1910, т. 2, 77 и далее), по R. H. Codrington (1891 [232]).

Если брат и сестра встречаются, то она прячется в кусты, а он проходит мимо, не поворачивая головы [1].

На полуострове Газели в Новой Британии сестре, которая вышла замуж, не положено отныне разговаривать со своим братом, она также не произносит больше его имени, а говорит о нем описательно[2].

На Новом Мекленбурге такие ограничения распространяются на двоюродных братьев и сестер (хотя не на всех), но также на родных брата и сестру; они не должны близко подходить друг к другу, подавать друг другу руки, делать подарков, но могут разговаривать между собой на расстоянии нескольких шагов. В наказание за инцест с сестрой полагается смерть через повешение[3].

На островах Фиджи правила избегания особенно строги; они касаются там не только кровных родственников, но даже групповых сестер. Тем более странно нам слышать, что этим дикарям присущи священные оргии, когда лица именно с этой запрещенной степенью родства вступают в половую связь, — если мы только не предпочтем воспользоваться этим противоречием для объяснения указанного запрета, вместо того чтобы ему удивляться[4].

У баттов на Суматре эти правила избегания распространяются на все родственные отношения. «Для человека из племени батта было бы крайне неприлично, к примеру, сопровождать родную сестру на вечеринку. Брат чувствует себя неловко в обществе сестры даже в присутствии посторонних лиц. Если кто-нибудь из них заходит в дом, то другой предпочитает уйти. Отец так же не останется наедине со своей дочерью в доме, как и мать со своим сыном... Голландский миссионер, сообщающий об этих нравах, добавляет, что, к сожалению, должен считать их вполне обоснованными». У этого народа принято думать, что пребывание наедине мужчины с женщиной приведет к неподобающей интимности, а так как они опасаются всевозможных наказаний и печальных последствий от полового сношения между кровными родственниками, то поступают правильно, стараясь с помощью подобных запретов избежать любых искушений[5].

---

[1] [Frazer (1910, т. 2, 78), по Lambert (1900, 114).]
[2] Frazer(1910, т. 2, 124) [по Parkinson (1907, 67–68)].
[3] Frazer (1910, т. 2, 130–131), nach P. G. Peckel (1908 [467]).
[4] Frazer (1910, т. 2, 146 и далее), по R. L. Fison [1885, 27 и далее].
[5] Frazer (1910, т. 2, 189) [по Joustra (1902, 391–392)].

У баронгос в бухте Делагоа в Африке странным образом самые строгие предосторожности принимаются по отношению к невестке, жене брата собственной жены. Если мужчина встречается где-нибудь с этим опасной для него женщиной, то тщательно избегает ее. Он не рискует есть с ней из одной миски, нерешительно заговаривает с ней, не позволяет себе зайти в ее хижину и здоровается с ней дрожащим голосом[1].

У племени акамба (или вакамба) в Британской Восточной Африке существует заповедь избегания, которое, наверное, встречается еще чаще. Девушка обязана тщательно избегать родного отца в период между наступлением половой зрелости и замужеством. Она прячется при встрече с ним на улице, никогда не рискует сесть возле него и ведет себя так до момента своего обручения. После замужества никаких препятствий для ее общения с отцом больше не существует[2].

Самое распространенное и самое интересное для цивилизованных народов избегание касается ограничений общения между мужчиной и его тещей. Оно распространено повсюду в Австралии, а также у меланезийских, полинезийских и негритянских народов, у которых можно обнаружить следы тотемизма и группового родства, и, вероятно, не только у них. У некоторых из этих народов имеются подобные же запрещения безобидного общения женщины с ее свекром, но все же они не так постоянны и не так серьезны. В отдельных случаях объектом избегания становятся и тесть, и теща.

Поскольку нас не столько интересует этнографическое распространение, сколько содержание и цель избегания тещи, тот и в этом случае я ограничусь тем, что приведу некоторые примеры.

На островах Банкс «эти запреты очень строги и до педантичности точны. Мужчина должен избегать своей тещи так же, как и она его. Если они случайно встречаются на тропинке, то женщина отходит в сторону и поворачивается к нему спиной, пока он не пройдет, или то же самое делает он». «В Ванна Лаве (Порт Паттесон) мужчина не имеет права пройти по берегу моря за своей тещей, пока волна не смоет следов ее ног на песке. Но они могут разговаривать друг с другом на известном расстоянии. Совершенно исключается воз-

---

[1] Frazer (1910, т. 2, 388), по Junod [1898, 73 и далее].
[2] Frazer (1910, т. 2, 424) [по C. W. Hobley (неопубликованное сообщение)].

можность того, чтобы он когда-нибудь произнес имя своей тещи или она — зятя»[1].

На Соломоновых островах мужчина после женитьбы не должен ни смотреть на свою тещу, ни разговаривать с ней. Когда он встречается с ней, то делает вид, будто ее не знает, и изо всех сил убегает, чтобы спрятаться[2].

У зулусов «обычай требует, чтобы мужчина стыдился своей тещи, чтобы он всячески старался избегать ее общества. Он не входит в хижину, в которой она находится, и, если они встречаются, то он или она отходят в сторону, например: она прячется в кусты, а он прикрывает лицо щитом. Если они не могут избежать друг друга и женщине не во что закутаться, то она привязывает хотя бы пучок травы вокруг своей головы, чтобы выполнить необходимую церемонию. Общение между ними происходит или через третье лицо, или они могут, крича, разговаривать друг с другом на некотором расстоянии, разделенные какой-нибудь преградой, например стенами крааля. Ни один из них не вправе произносить имени другого». (Frazer, 1910, т. 2, 385.)

У басогов, негритянского племени в области истоков Нила, мужчина может разговаривать со своей тещей только тогда, когда она находится в другой части дома и он ее не видит. Впрочем, этот народ настолько боится инцеста, что не оставляет его безнаказанным даже у домашних животных. (Frazer, 1910, т. 2, 461.)

Если цель и значение других проявлений избегания в отношениях между другими родственниками не подлежит сомнению и понимаются всеми наблюдателями как меры предотвращения инцеста, то запретам, касающимся общения с тещей, некоторые исследователи придают другое значение. На первый взгляд непонятно, почему у всех этих народов имеется такой сильный страх перед искушением, воплощенным для мужчины в образе уже немолодой женщины, которая могла бы быть его матерью, но в действительности таковой не является. (Ср. Crawley, 1902, 405.)

Это возражение выдвигалось и против идеи Фисона[3], обратившего внимание на то, что некоторые системы брачных классов имеют в этом отношении пробел, что теоретически они допускают брак между мужем и его тещей, а потому и появилась необходимость в специальном предупреждении этой возможности.

---

[1] Frazer (1910, т. 2, 76) [по Codrington (1891, 42 и далее)].
[2] Frazer (1910, т. 2, 117), по C. Ribbe (1903 [140–141]).
[3] [Ср. Fison, Howitt (1880, 104).]

Сэр Дж. Лаббок в своем сочинении «Происхождение цивилизации» [1870, 84–85] сводит поведение тещи по отношению к зятю к существовавшему когда-то брачному обычаю похищения невест *(marriage by capture)*. «Пока действительно существовало похищение невест, негодование родителей, наверное, было довольно серьезным. Когда от этой формы брака остались только символы, символизировалось и возмущение родителей, и этот обычай сохранился после того, как происхождение его забылось». Кроули [1902, 406] легко доказал, насколько мало это объяснение соответствует наблюдаемым фактам.

Э. Б. Тейлор [1889, 246–247] считает, что отношение тещи к зятю есть не что иное, как форма «неприятия» *(cutting)* со стороны семьи жены. Муж считается чужаком до тех нор, пока не рождается первый ребенок. Однако, если не считать тех случаев, когда последнее условие не устраняет запрета, на это объяснение следует возразить, что оно не объясняет ориентации обычая на отношения между тещей и зятем, то есть не учитывает полового фактора, и что оно не считается с моментом прямо-таки священного отвращения, которое проявляется в заповедях избегания. (Crawley, 1902, 407.)

Зулуска, которую спросили о причине запрета, дала деликатный ответ: «Нехорошо, чтобы он видел груди, вскормившие его жену»[1].

Известно, что отношения между зятем и тещей и у цивилизованных народов принадлежат к деликатным вопросам семейной организации. В обществе белых народов Европы и Америки хотя и нет больше заповедей избегания, но можно было бы не допустить многих ссор и недовольства, если бы такие заповеди по-прежнему существовали в нравах и их не приходилось бы снова адресовать отдельным индивидам. Иному европейцу может показаться актом глубокой мудрости, что дикие народы благодаря своим заповедям избегания сделали наперед невозможным возникновение разногласий между этими людьми, ставшими такими близкими родственниками. Едва ли можно сомневаться, что в психологической ситуации тещи и зятя существует что-то, что способствует вражде между ними и затрудняет совместную жизнь. Тот факт, что у цивилизованных народов тема тещи столь часто избирается объектом для шуток, как мне кажется, указывает на то, что эмоциональные отношения между зятем и тещей содержат, кроме того, компоненты, резко противоречащие друг другу. Я полагаю, что эти отношения являются, в

[1] Crawley (1902, 401), по Leslie (1875 [141]).

сущности, «амбивалентными», состоящими из противоположных нежных и враждебных побуждений.

Известная часть этих побуждений совершенно ясна: со стороны тещи — нежелание отказаться от прав на дочь, недоверие к чужаку, который должен теперь за нее отвечать, тенденция утвердить господствующее положение, с которым она свыклась в собственном доме. Со стороны мужа — решимость не подчиняться больше ничьей воле, ревность ко всем, кому принадлежала до него нежность его жены, и — *last not least*[1] — нежелание, чтобы нарушили его иллюзию сексуальной переоценки. Такое нарушение чаще всего случается со стороны тещи, которая многими своими чертами напоминает ему дочь и вместе с тем лишена очарования юности, красоты и психической свежести, которые делают столь ценными для него жену.

Знание скрытых душевных побуждений, которое дало нам психоаналитическое исследование отдельных людей, позволяет нам добавить к этим мотивам еще и другие. Там, где психосексуальные потребности женщины в браке и в семейной жизни требуют удовлетворения, ей всегда грозит опасность неудовлетворенности из-за преждевременного завершения супружеских отношений и однообразия ее душевной жизни. Стареющая мать защищается от этого тем, что она живет чувствами своих детей, отождествляет себя с ними, испытывая вместе с ними их переживания. Говорят, что родители остаются молодыми со своими детьми; это и в самом деле является одним из самых ценных душевных приобретений, которые родители получают от своих детей. В случае бездетности пропадает одна из лучших возможностей перенести разочарование в собственном браке. Это вживание в чувства дочери заходит у матери так далеко, что и она влюбляется в любимого мужа дочери, что в ярких случаях вследствие сильного душевного сопротивления этим чувствам ведет к тяжелым формам невротического заболевания. Во всяком случае, тенденция к такой влюбленности у тещи встречается очень часто, и либо это чувство само, либо противодействующее ему стремление присоединяется к урагану борющихся между собою сил в душе тещи. Очень часто на зятя обращаются как раз неприязненные садистские компоненты любовного побуждения, чтобы тем надежнее подавить запретные нежные чувства.

---

[1] [Последнее по месту, но не по важности (англ.). — *Примечание переводчика.*]

У мужчины отношение к теще осложняется подобными же душевными побуждениями, но исходящими из других источников. Путь к выбору объекта обычно вел его через образ матери, быть может еще и сестер, к объекту любви; вследствие ограничений инцеста его любовь отошла от обоих дорогих людей его детства, чтобы остановиться на постороннем объекте, выбранном по их образу и подобию. Место его собственной матери и матери его сестры теперь занимает теща; развивается тенденция вернуться к давнему выбору; но все в нем противится этому. Его боязнь инцеста требует, чтобы ничего не напоминало ему генеалогии его любовного выбора; наличие тещи, которую, в отличие от матери, он не знал с давних пор, а потому и не мог сохранить в бессознательном неизменным ее образ, облегчает ему отрицательное отношение к ней. Особая примесь раздражительности и враждебности в этом переплетении чувств заставляет нас предположить, что теща действительно представляет собой инцестуозное искушение для зятя; и наоборот, нередко бывает, что мужчина сначала явно влюбляется в свою будущую тещу, а затем его склонность переходит на ее дочь.

Я не вижу причин отказаться от предположения, что именно этим инцестуозным фактором взаимоотношений объясняется избегание тещи и зятя у дикарей. Мы предпочли бы поэтому для объяснения столь строго соблюдаемых «избеганий» у этих примитивных народов мнение, выраженное первоначально Фисоном [см. с. 306—307], усматривающего в этих предписаниях опять-таки только защиту от возможного инцеста. То же самое относится и ко всем другим формам избегания между кровными родственниками или свойственниками. Различие заключается в том, что в первом случае инцест является непосредственным, а намерение предупредить его может быть сознательным; во втором случае, включающем также отношение к теще, инцест был бы искушением в фантазии и опосредствован бессознательными промежуточными звеньями.

В предыдущем изложении у нас не было случая показать, что, применяя психоаналитический подход, можно по-новому взглянуть на факты из психологии народов, потому что боязнь инцеста у дикарей давно уже стал известен и не нуждается в дальнейшем толковании. К оценке его мы можем добавить утверждение, что он представляет собой типичную инфантильную черту и обнаруживает явное сходство с душевной жизнью невротиков. Психоанализ научил нас тому, что первый сексуальный выбор объекта у мальчика

является инцестуозным, направленным на запретные объекты — мать и сестру[1], — и он показал нам также способы, которыми взрослеющий юноша освобождается от притягательности инцеста. Невротик же постоянно демонстрирует нам некоторую долю психического инфантилизма, он или не мог освободиться от детских условий психосексуальности или вернулся к ним. (Задержка развития и регрессия). Поэтому в его бессознательной душевной жизни все еще продолжают или снова начинают играть главную роль инцестуозные фиксации либидо. Мы пришли к тому, что объявили *ядерным комплексом* невроза отношение к родителям, находящееся во власти инцестуозных желаний. Открытие этого значения инцеста для невроза встречает, разумеется, общее недоверие обычных взрослых людей. Такое же неприятие ждет, например, работы Отто Ранка, которые все больше убеждают, что тема инцеста занимает центральное место в мотивах художественного творчества и в бесконечных вариациях и искажениях дает материал поэзии[2]. Приходится думать, что подобное неприятие является прежде всего продуктом глубокого отвращения людей к своим прошлым, подвергшихся затем вытеснению инцестуозным желаниям. Для нас поэтому важно, что на примере диких народов мы можем показать, что они по-прежнему ощущают угрозу в инцестуозных желаниях человека, определяющих в дальнейшем его бессознательное, и считают необходимым прибегать к самым строгим защитным мерам.

---

[1] [Эта тема впервые была подробно изложена в третьем из «Трех очерков по теории сексуальности» (1905*d*), *Studienausgabe*, т. 5, с. 128 и далее.]

[2] [Ср., например, Rank (1907 и 1912).]

II
ТАБУ И АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ЧУВСТВ

1

Табу — полинезийское слово, перевод которого доставляет нам трудности, поскольку у нас уже нет обозначаемого им понятия. Древним римлянам оно было еще известно; их слово *sacer* означало то же, что и табу полинезийцев. Точно так же αγοζ, *kodausch* древних евреев, должно быть, имели то же значение, которое полинезийцы выражают словом «табу», а многие народы в Америке, Африке (Мадагаскар), Северной и Центральной Азии — аналогичными названиями.

Для нас значение табу разветвляется в двух противоположных направлениях. С одной стороны, оно означает святой, священный, с другой стороны — жуткий, опасный, запретный, нечистый. Противоположностью табу на полинезийском языке является *ноа* — обычный, общедоступный. Таким образом, понятие табу отчасти совпадает с понятием ограничения, табу и выражается, по существу, в запретах и ограничениях. Наше словосочетание «священный ужас» часто совпадает со смыслом табу.

Ограничения табу представляют собой нечто иное, нежели религиозные или моральные запреты. Они сводятся не к заповеди Бога, а запрещаются, собственно, сами собой. От запретов морали они отличаются отсутствием принадлежности к системе, требующей воздержания в целом и обосновывающей такое требование. Запреты табу лишены всякого обоснования; их происхождение неизвестно. Непонятные для нас, они кажутся чем-то само собой разумеющимся тем, кто находится в их власти.

Вундт (1906, 308) называет табу самым древним неписаным кодексом законов человечества. Считается, что табу древнее богов и восходит ко временам, предшествующим какой бы то ни было религии.

Поскольку мы нуждаемся в беспристрастном описании табу, чтобы подвергнуть его психоаналитическому исследованию, то я позволю себе привести цитату из статьи «*Taboo*» из «Encyclopedia Britannica»[1], автором которой является антрополог Норткот У. Томас.

[1] Одиннадцатое издание, 1910–1911. — Там же содержатся ссылки на основную литературу.

«Строго говоря, табу охватывает только: *а)* священное (или нечистое) свойство людей или вещей; *б)* род ограничения, вытекающий из этого свойства, и *в)* святость (или осквернение как следствие нарушения этого запрета). Противоположность табу в Полинезии называется *"ноа"*, что означает "обычный" или "общий"...»

«В широком смысле можно различать отдельные виды табу: 1) *естественное,* или непосредственное, табу, являющееся результатом таинственной силы *(маны),* связанное с каким-нибудь человеком или вещью; 2) *переданное,* или опосредованное, табу, исходящее от той же силы, но либо *а)* приобретенное, либо *б)* переданное жрецом, вождем или кем-нибудь другим; наконец, 3) табу, занимающее промежуточное положение между ними и учитывающее оба фактора, как, например при присвоении мужчиной женщины...» Название «табу» применяется и к другим ритуальным ограничениям, однако не все, что скорее можно назвать религиозным запретом, следует причислять к табу.

«Цели табу разнообразны: [I] непосредственные табу имеют целью *а)* защиту важных персон, как-то: вождей, жрецов, предметов и т. п. от возможных повреждений; *б)* защиту слабых — женщин, детей и вообще обыкновенных людей от могущественной маны (магической силы) жрецов и вождей; *в)* защиту от опасностей, связанных с прикосновением к трупам или с употреблением определенной пищи и т. п.; *г)* охрану важных жизненных актов, как-то: родов, посвящения в мужчины, брака, сексуальной деятельности; *д)* защиту людей от могущества или гнева богов и демонов[1]; *е)* охрану еще не родившихся и маленьких детей от всяких опасностей, угрожающих им вследствие их особой симпатической зависимости от родителей, если, например, последние делают определенные вещи или потребляют пищу, прием которой мог бы передать детям особые свойства. [II] Другое применение табу служит защите собственности человека — его орудий, его поля и т. д. — от воров...»

Наказание за нарушение табу поначалу, видимо, возлагалось на внутренние автоматически действующие организации. Нарушенное табу мстит само за себя. Если присоединяется представление о богах и демонах, имеющих связь с табу, то от могущества божества ожидается автоматическое наказание. В других случаях, вероятно,

---

[1] Этим применением табу, которое не является изначальным, в данном контексте можно пренебречь.

вследствие дальнейшего развития понятия, общество само берет на себя наказание смельчака, преступление которого навлекает опасность на его товарищей. Таким образом, уже первые системы наказания человечества были связаны с табу.

«Кто преступил табу, сам из-за этого стал табу...» Известных опасностей, проистекающих из нарушения табу, можно избежать благодаря покаянию и религиозным церемониям.

Источником табу считают особую волшебную силу, присущую людям и духам, которая от них может быть перенесена при помощи неодушевленных предметов. «Люди или вещи, являющиеся табу, можно сравнить с предметами, заряженными электричеством, они являются вместилищем страшной силы, проявляющейся при прикосновении в виде опасного влияния, когда организм, вызвавший разряд, слишком слаб, чтобы ему противостоять. Результат нарушения табу зависит поэтому не только от интенсивности магической силы, присущей табуированному объекту, но и от силы маны, противодействующей этой силе у преступника. Так, например, короли и жрецы обладают могущественной силой, и непосредственное соприкосновение с ними означало бы смерть для их подданных, но министр или другое лицо, обладающие большей, чем обычные люди, маной, могут безопасно общаться с ними, а эти посредники в свою очередь могут позволить приблизиться своим подчиненным, не навлекая на них опасности... Также и переданные табу по своему значению зависят от маны человека, от которого они исходят; если табу налагает король или жрец, то оно более действенно, чем если оно налагается обычным человеком...»

Возможность передавать табу является, вероятно, той особенностью, которая дала повод к тому, чтобы пытаться устранить его посредством церемонии искупления.

Табу бывают постоянные и временные. Жрецы и вожди относятся к первому роду, а также мертвецы и все, что им принадлежало. Временные табу связаны с известными состояниями, например с менструацией и родами, со званием воина до и после похода, с деятельностью рыболова, охотника и т.п. Общее табу может быть также распространено на большую область, подобно церковному интердикту, и оставаться на ней годами.

Если я сумел правильно оценить впечатление моих читателей, то позволю себе утверждать, что после всего изложенного о табу они

уже совершенно запутались, что под ним понимать и как его можно осмыслить. Это, без сомнения, следствие недостаточной информации, полученной ими от меня, и отсутствия каких-либо рассуждений об отношении табу к суеверию, к вере в переселение души и к религии. Но, с другой стороны, я опасаюсь, что более подробное описание всего известного о табу привело бы еше к большей путанице, и смею уверить, что здесь и в самом деле далеко все не ясно. Стало быть, речь идет о целом ряде ограничений, которым подвергаются эти первобытные народы; то одно, то другое запрещено, они не знают, почему, но им и в голову не приходит об этом спросить; они подчиняются запретам как чему-то само собой разумеющемуся и убеждены, что нарушение табу автоматически повлечет за собой самое суровое наказание. Имеются достоверные сведения о том, что нарушение подобного запрета по неведению действительно автоматически влекло за собой наказание. Невольный преступник, съевший, например, запретное животное, впадает в глубокую депрессию, ждет своей смерти, а затем и в самом деле умирает. Запреты большей частью касаются стремления к наслаждению, свободы передвижения и общения; в некоторых случаях они имеют определенный смысл, означая явно воздержание и отказ, в других случаях они по содержанию своему непонятны, касаются не имеющих никакого значения мелочей и выглядят своеобразными церемониалами. В основе всех этих запретов лежит нечто вроде теории, будто запреты необходимы, потому что некоторым людям и вещам присуща опасная сила, которая при прикосновении к заряженному ею объекту передается почти как зараза. Учитывается также и степень этого опасного свойства. Кто-то или что-то обладает им в большем количестве, чем другое, и опасность зависит от различия силы заряда. Но самое удивительное в этом то, что тот, кому удалось нарушить такой запрет, сам приобретает свойства запретного, словно вобрав в себя весь опасный заряд. Эта сила присуща всем людям, представляющим собой нечто особенное, например королям, жрецам, новорожденным, и всем исключительным состояниям, как-то: при менструации, при наступлении половой зрелости, при родах; всему, что внушает тревогу, например болезни и смерти, и всему, что с ними связано из-за их способности к заражению и распространению.

«Табу», однако, называется все: как люди, так и местности, предметы и временные состояния, являющиеся носителями и источниками этого таинственного свойства. Табу также называется запрет,

вытекающий из этого свойства, и, наконец, табу — в буквальном значении — называется нечто такое, что является святым и стоит превыше обычного, и вместе с тем является опасным, нечистым, зловещим.

В этом слове и обозначаемой им системе выражается частица душевной жизни, понять которую на первый взгляд кажется невозможным. Но прежде всего нужно учесть, что к ее пониманию нельзя приблизиться, не выяснив причин характерной для столь низких культур веры в духов и демонов.

Но для чего нам вообще интересоваться загадкой табу? На мой взгляд, дело не только в том, что любая психологическая проблема важна и желательно попытаться ее разрешить; существуют и другие причины. Можно предположить, что табу дикарей Полинезии не так уж чуждо нам, как это кажется с первого взгляда, что моральные и нравственные запреты, которым мы сами подчиняемся, по сути своей могут иметь нечто родственное с этим примитивным табу и что объяснение табу могло бы пролить свет на темное происхождение нашего собственного «категорического императива».

Поэтому с особенно напряженным ожиданием мы будем прислушиваться к тому, что скажет нам такой исследователь, как В. Вундт, о своем понимании табу, тем более что он обещает «дойти до самых корней представлений, связанных с табу» (1906, 301).

О понятии табу Вундт говорит, что оно «охватывает все обычаи, в которых выражается страх перед определенными, связанными с культом объектами или перед относящимися к ним действиями» (там же, 237).

В другой раз: «Если понимать под ним (под табу), что соответствует общему значению слова, любой установленный в обычае и нравах или в четко сформулированных законах запрет прикасаться к какому-нибудь предмету, пользоваться им для собственного употребления или употреблять некоторые запретные слова...», то тогда вообще нет ни одного народа и ни одной ступени культуры, которых бы не коснулось табу. [Там же, 301.]

Затем Вундт разъясняет, почему ему кажется более целесообразным изучать природу табу в примитивных условиях австралийских дикарей, а не в более высокоразвитой культуре полинезийских народов. [Там же, 302.] У австралийцев он разделяет запреты табу на три класса в зависимости от того, к кому они относятся — к животным, людям или другим объектам. Табу животных, состоящее главным об-

разом в запрете их убивать и употреблять в пищу, составляет ядро *тотемизма*[1]. [Там же, 303.] Табу второго рода, имеющее своим объектом человека, носит по существу другой характер. С самого начала оно ограничивается условиями, создающими для табуированного человека особое положение в жизни. Так, например, юноши являются табу во время празднества посвящения в мужчины, женщины — во время менструации или непосредственно после родов; табу бывают также новорожденные дети, больные и прежде всего умершие. На собственности, которой постоянно распоряжается человек, например на его одежде, оружии и орудиях труда, всегда лежит табу для любого другого. К личной собственности в Австралии относится также новое имя, получаемое мальчиком при посвящении в мужчины, оно — табу и должно держаться в тайне. Табу третьего рода, относящееся к деревьям, растениям, домам и местностям, является более изменчивым и, по-видимому, подчиняется лишь правилу, согласно которому табу подлежит все, что по какой-то причине вызывает страх или кажется зловещим. [Там же, 304.]

Изменения, которые претерпевает табу в более богатой культуре полинезийцев и на Малайском архипелаге, сам Вундт называет не особо глубокими. Более выраженная социальная дифференциация этих народов проявляется в том, что вожди, короли и жрецы выступают в качестве особенно действенного табу и сами подвергаются сильнейшему принуждению. [Там же, 305—306.]

Но настоящие источники табу лежат глубже, чем в интересах привилегированных слоев; «они возникают там, где берут свое начало самые примитивные и в то же время самые стойкие человеческие влечения, этот источник — *страх перед действием демонических сил*». (Там же, 307). «Будучи первоначально не чем иным, как объективировавшимся страхом перед демонической силой, предположительно скрытой в табуированном предмете, табу запрещает дразнить эту силу и повелевает избавить от мести демона, когда его сознательно или нечаянно задевают». [Там же, 308.]

Постепенно табу становится самостоятельной силой, освободившейся от демонизма. Оно становится принуждением, содержащимся в нравах и обычаях и, наконец, в законе. «Но заповедь, не высказанная вслух и скрывающаяся за разнообразными, зависящими от места и времени запретами табу, изначально *одна*: берегись гнева демонов». [Там же.]

---

[1] См. об этом первую и последнюю статьи этой книги.

Таким образом, Вундт полагает, что табу есть выражение и продукт веры примитивных народов в демонические силы. Впоследствии табу отделилось от этой основы и осталось силой — просто потому, что оно таковой было, — из-за своего рода психической инерции; таким образом, оно само стало основой наших моральных заповедей и наших законов. Как мало ни вызывает возражений первый из этих тезисов, мне все же кажется, что я выскажу впечатление многих читателей, назвав объяснение Вундта разочаровывающим. Ведь это не значит добраться до источников представлений о табу или показать их самые корни. Ни страх, ни демоны не могут расцениваться в психологии в качестве последних причин, не поддающихся дальнейшему объяснению. Было бы иначе, если бы демоны действительно существовали, но мы ведь знаем, что они сами, как и боги, являются созданием душевных сил человека; они созданы чем-то и ради чего-то.

О двояком значении табу Вундт высказывает важные, но не совсем понятные взгляды. В самых примитивных зачатках табу, по его мнению, еще нет разделения на *святое* и *нечистое*. Именно поэтому в них здесь вообще отсутствуют эти понятия в том значении, какое они приобрели только благодаря противоречию, в которое они вступили друг с другом. Животное, человек, место, на котором лежит табу, обладают демонической силой, они еще не священны, а потому и не являются оскверненными в более позднем значении. Именно для этого пока еще индифферентного основного значения демонического, к которому нельзя прикасаться, выражение табу является вполне подходящим, поскольку оно подчеркивает признак, становящийся в конце концов навсегда общим и для святого, и для нечистого, — страх к нему прикоснуться. В этой сохраняющейся общности важного признака скрывается вместе с тем указание на то, что здесь между имеется обеими областями первоначальное сходство, только вследствие возникновения новых условий уступившее место дифференциации, в результате которой эти области в конечном счете превратились в противоположности. [Там же, 309.]

Присущая первоначальному табу вера в демоническую силу, скрытую в предмете и мстящую за прикосновение к нему или непозволительное использование тем, что околдовывает нарушителя, является все же целиком и полностью объективированным страхом. Этот страх еще не разделился на две формы, которые он принимает на более развитой ступени развития, — на *благоговение* и *отвращение*. [Там же, 310.]

Но как происходит это разделение? По Вундту — благодаря перенесению запретов табу из области демонов в область представлений о богах. [Там же, 311.] Противоположность святого и нечистого совпадает с последовательностью двух мифологических ступеней, из которых ранняя не исчезла полностью к тому времени, когда была достигнута следующая, а продолжает существовать в форме более низкой оценки, к которой постепенно примешивается презрение. [Там же, 312.] В мифологии считается универсальным закон, согласно которому именно потому, что предыдущая ступень преодолевается и оттесняется более высокой ступенью, она продолжает существовать наряду с ней как более низкая форма, а потому объекты почитания превращаются в объекты отвращения. (Там же, 313.)

Дальнейшие рассуждения Вундта касаются связи представлений табу с очищением и жертвоприношением.

2

Тот, кто подходит к проблеме табу с позиций психоанализа, то есть исследования бессознательной части индивидуальной душевной жизни, после недолгого размышления скажет себе, что эти феномены ему не чужды. Ему известны люди, которые создали себе индивидуальные запреты табу и так же строго их соблюдают, как дикари соблюдают запреты, общие для всего их племени или общества. Если бы он не привык называть этих индивидов *«больными неврозом навязчивости»*, то счел бы подходящим для их состояния название *«болезнь табу»*. Однако благодаря психоаналитическому исследованию он так много узнал об этой болезни навязчивости — ее клиническую этиологию и главный психологический механизм, — что не может отказаться от использования всего, что было открыто в этой области, для объяснения соответствующих явлений в психологии народов.

Однако если мы поступаем таким образом, необходимо иметь в виду следующее предостережение. Сходство табу с неврозом навязчивости может быть чисто внешним, относиться к форме обоих явлений и не распространяться на их сущность. Природа любит пользоваться одинаковыми формами в самых разных биологических взаимосвязях, например в кусте кораллов, как и в растениях, или же в некоторых кристаллах и при образовании определенных

химических осадков. Было бы поспешным и малоперспективным этими сходствами, объясняющимися общими механическими условиями, обосновывать выводы, относящиеся к внутреннему сродству. Мы будем иметь в виду это предостережение, но это не значит, что из-за подобной возможности мы не должны провести указанное сравнение.

Самое близкое и очевидное сходство навязчивых запретов (у нервнобольных) с табу состоит в том, что эти запреты также не мотивированы, а происхождение их загадочно. Они возникли каким-то образом и должны соблюдаться вследствие непреодолимого страха. Внешняя угроза наказанием излишня, потому что имеется внутренняя уверенность (совесть), что нарушение приведет к невыносимой беде. Самое большее, о чем могут сказать больные, страдающие навязчивостью, — это о смутном предчувствии, что, нарушив запрет, они причинят вред кому-то из своего окружения. Что это будет за вред — остается неизвестным, да и эти скудные сведения можно получить скорее из искупительных и защитных действий, о которых пойдет речь дальше, чем из самих запретов.

Главным и основным запретом невроза, как и при табу, является прикосновение, отсюда и название: страх прикосновения, *délire de toucher*. Запрет распространяется не только на непосредственное прикосновение телом, но и на всякое соприкосновение, даже в переносном значении слова. Все, что направляет мысль на запретное, вызывает мысленное соприкосновение, так же запрещено, как и непосредственный физический контакт; такое же расширение понятия имеется у табу.

Часть запретов по своим целям понятна сразу, другая, напротив, кажется непонятной, нелепой, бессмысленной. Такие веления мы называем «церемониалом» и обнаруживаем, что такое же различие имеется и в обычаях табу. [См. выше, с. 314.]

Навязчивым запретам присуща удивительная подвижность; они распространяются какими угодно способами с одного объекта на другой и делают этот новый объект, по меткому выражению одной моей больной, *«невозможным»*. Такая «невозможность» в конце концов охватывает весь мир. Больные неврозом навязчивости ведут себя так, словно «невозможные» люди и вещи являются переносчиками опасной заразы, способной через контакт распространиться на все, что находится рядом. Те же признаки способности заражать и пере-

носиться на другие предметы мы уже отмечали [с. 314] при описании запретов табу. Мы знаем также, что тот, кто нарушил табу прикосновением к чему-нибудь, что есть табу, сам становится табу, и никто не имеет права с ним соприкасаться.

Я приведу два примера переноса (точнее, смещения) запрета: один — из жизни маори, другой — из моего наблюдения над женщиной, страдавшей неврозом навязчивости.

«Вождь маори не станет раздувать огня своим дыханием, потому что его священное дыхание передало бы его силу огню, огонь — горшку, стоящему на огне, горшок — пище, готовящейся в нем, пища — человеку, которое ее съест, и, таким образом, человек, съевший пищу, варившуюся в горшке, стоявшем на огне, который раздувал вождь своим священным дыханием, умер бы»[1].

Пациентка требует, чтобы предмет домашнего обихода, купленный мужем и принесенный домой, был удален, иначе он сделает «невозможным» помещение, в котором она живет. Она слышала, что этот предмет куплен в лавке, которая находится, скажем, на Хиршенгассе. Но фамилию Хирш ныне носит ее подруга, которая живет в другом городе и которую она в молодости знала под ее девичьей фамилией. Эта подруга теперь для нее «невозможна» — табу, и купленный здесь, в Вене, предмет — тоже табу, как и сама подруга, с которой она не хочет никак соприкасаться.

Навязчивые запреты сопровождаются отречением и ограничениями в жизни, подобно запретам табу, но некоторые из них можно устранить благодаря выполнению определенных действий, которые теперь приходится совершать, которые имеют характер навязчивости — навязчивые действия — и которые, вне всякого сомнения, по природе своей представляют собой покаяние, искупление, меры защиты и очищения. Самым распространенным из этих навязчивых действий является омовение водой (навязчивое умывание). Часть запретов табу может быть также заменена, или нарушение их может быть искуплено подобным «церемониалом», а омовение водой и здесь тоже пользуется особым предпочтением.

Резюмируем, в каких пунктах сходство обычаев табу с симптомами невроза навязчивости выражается наиболее отчетливо: 1) в немотивированности запретов, 2) в утверждении их вследствие внутреннего принуждения, 3) в их способности смещаться и в опасности заражения, исходящей от запретного, 4) в том, что они становятся

---

[1] Frazer (1911*b*, 136) [по Taylor (1870, 165)].

причиной церемониальных действий и велений, проистекающих из запретов.

Клиническая история и психический механизм болезни навязчивости стали нам, однако, известны благодаря психоанализу. История болезни в типичном случае страха прикосновения выглядит следующим образом: в самом начале, раннем детстве обнаружилось сильное желание прикосновения, цель которого была гораздо более специфической, чем можно было бы ожидать. Этому желанию вскоре оказался противопоставлен *внешний* запрет совершать именно это прикосновение[1]. Запрет был воспринят, поскольку опирался на мощные внутренние силы[2]; он оказался сильнее, чем влечение, стремившееся выразиться в прикосновении. Но из-за примитивной психической конституции ребенка запрет не смог устранить влечение. Следствием запрета было то, что влечение — желание прикосновения — оказалось вытесненным и перешло в бессознательное. Запрет и влечение сохранились; влечение потому, что оно было просто вытеснено, но не устранено, запрет потому, что с его исчезновением влечение проникло бы в сознание и осуществилось. Возникла неразрешенная ситуация — психическая фиксация, а из сохраняющегося конфликта между запретом и влечением вытекает все остальное.

Главная особенность психологической констелляции, зафиксированной таким образом, заключается в том, что можно было бы назвать[3] *амбивалентным* отношением индивида к объекту или, вернее, к определенному действию. Он постоянно желает повторять это действие, прикосновение, [он видит в нем высшее наслаждение, но не может его совершить,][4] да и боится этого. Противоречие обоих стремлений невозможно устранить прямым путем, потому что они — только это мы и можем сказать — так локализуются в душевной жизни, что не могут прийти в непосредственное столкновение. Запрет ясно осознается, постоянное желание прикосновения является бессознательным, сам человек о нем ничего не знает. Не будь этого психологического момента,

[1] И желание, и запрет относились к прикосновению к собственным гениталиям.

[2] На отношение к любимым людям, от которых исходил запрет.

[3] По удачному выражению Блейлера [1910].

[4] [Часть предложения, заключенная в квадратные скобки, начиная со второго издания (1920), была, наверное, по ошибке пропущена.]

11 Зак 5290

амбивалентность не могла бы так долго сохраняться и вести к таким последствиям.

В клинической истории случая мы придали решающее значение вмешательству запрета в раннем детстве; в дальнейшем развитии эта роль выпадает на долю механизма вытеснения на этой возрастной ступени. Вследствие произошедшего вытеснения, связанного с забыванием — амнезией, — мотивировка ставшего сознательным запрета остается неизвестной, и все попытки разрушить его интеллектуально терпят наудачу, поскольку не находят место, которое можно было бы атаковать. Запрет обязан своей силой — своим навязчивым характером — именно связью со своей бессознательной противоположностью, с неослабным скрытым желанием, то есть внутренней необходимости, не доступной сознательному пониманию. Способность запрета переноситься и распространяться отражает процесс, который происходит с бессознательным желанием и осуществляется особенно легко благодаря психологическим условиям бессознательного. Влечение-желание постоянно смещается, чтобы избежать блокады, в которой оно находится, и пытается вместо запрещенного находить суррогаты — замещающие объекты и замещающие действия. Поэтому перемещается и запрет, распространяясь на новые цели осуждаемого душевного побуждения. На каждую новую попытку вытесненного либидо прорваться запрет отвечает новыми строгостями. Взаимное сдерживание двух борющихся сил рождает потребность в отводе, в снижении царящего напряжения, в котором можно распознать мотивировку навязчивых действий. При неврозе последние являются компромиссными действиями — с одной стороны, доказательствами раскаяния, стремления искупить вину и т. п., но с другой — замещающими действиями, которые компенсируют влечение за то, что было запрещено. По закону невротического заболевания, эти навязчивые действия должны все больше служить влечению и все больше приближаться к первоначально запрещенному действию.

Предпримем теперь попытку рассмотреть табу так, как если бы оно имело ту природу, что и навязчивые запреты наших больных. При этом прежде всего поясним, что многие из наблюдаемых нами запретов табу представляют собой вторичные явления, подвергшиеся большему смещению и искажению, и что мы должны быть довольны, если нам удастся пролить некоторый свет на самые ранние

и самые важные запреты табу. Кроме того, различия в положении дикаря и невротика достаточно значительны, чтобы исключить полное сходство и не допустить переноса с одного на другой до совпадения по каждому пункту.

Прежде всего мы бы сказали, что нет никакого смысла расспрашивать дикарей о действительной мотивировке их запретов, о происхождении табу. Мы предполагаем, что они ничего не могут об этом рассказать, потому что эта мотивировка у них «бессознательна». Но мы сконструируем историю табу по образцу навязчивых запретов следующим образом. Табу представляет собой древние запреты, когда-то навязанные извне поколению первобытных людей, то есть насильственно внушенные этому поколению предыдущим. Эти запреты касались деятельности, к которой существовала большая склонность. Запреты сохранялись из поколения в поколение, возможно, лишь в силу традиции, благодаря родительскому и общественному авторитету. Возможно, однако, что в более поздних организациях они уже были «организованы» как часть психического наследия. Существуют ли такие «врожденные идеи» повлияли ли они на закрепление табу сами по себе или во взаимодействии с воспитанием — кто бы мог ответить на этот вопрос применительно к данному случаю? Но из того факта, что табу закрепилось, вытекает одно: первоначальное желание совершить то запретное действие по-прежнему сохраняется у народов, придерживающихся табу. Следовательно, у них имеется *амбивалентное отношение* к своим запретам табу; в бессознательном им больше всего хочется их нарушить, но в то же время они боятся этого; они боятся именно потому, что желают этого, и страх у них сильнее, чем желание. Но само желание у каждого представителя этого народа является бессознательным, как и у невротика.

Самые древние и самые важные запреты табу составляют два главных закона *тотемизма*: не убивать тотемное животного и избегать сексуальных связей с товарищем по тотему противоположного пола.

То и другое, наверное, представляют собой самые древние и самые сильные вожделения людей. Мы этого понять не можем и поэтому не можем проверить на этих примерах правильность наших предположений, пока нам совершенно неизвестен смысл и происхождение тотемистической системы. Но тому, кто знаком с результатами психоаналитического исследования индивида, уже само содержание обоих табу и их совпадение напомнит нечто совершенно

определенное — то, что психоаналитики считают узловым пунктом инфантильных желаний и ядром неврозов[1].

Таким образом, разнообразие явлений табу, послужившее поводом к различным попыткам классификации, о которых говорилось выше, сливается для нас в единое целое: основой табу является запрещенное действие, к которому существует большая склонность в бессознательном.

Мы знаем [см. с. 314], не понимая того, что человек, совершающий запрещенное, преступающий табу, сам становится табу. Но как нам соотнести этот факт с другими — что табу связано не только с людьми, совершившими запрещенное, но и с людьми, находящимися в особых состояниях, с самими этими состояниями и с вещами, не относящимися к человеку? Что это за опасное свойство, остающееся неизменным при всех этих различных условиях? Только одно — способность растревожить в человеке амбивалентность и ввести его в *искушение* преступить запрет.

Человек, преступивший табу, сам становится табу, потому что обладает опасным свойством вводить других в искушение последовать его примеру. Он пробуждает зависть: почему ему должно быть позволено то, что запрещено другим? То есть он действительно *заразен*, поскольку всякий пример заражает желанием подражать; поэтому необходимо избегать и его самого.

Но человеку и не надо нарушать табу, чтобы самому навсегда или временно стать табу, если он находится в состоянии, способном пробуждать запретные желания у других, вызывать в них амбивалентный конфликт. Большинство исключительных положений и исключительных состояний [см. с. 314—315] именно такого рода и обладают этой опасной силой. Король или вождь пробуждает зависть своими привилегиями; быть может, каждому хочется быть королем. Мертвец, новорожденный, женщины в своем болезненном состоянии привлекают особой беспомощностью; только что ставший половозрелым индивид — новыми наслаждениями, которые он обещает. Поэтому все эти лица и все эти состояния составляют табу, ибо нельзя поддаваться искушению.

Теперь мы также понимаем, почему силы маны различных людей уменьшают одна другую, частично друг друга уничтожают [см. с. 313]. Табу короля слишком сильно для его подданного, потому что

---

[1] См. не раз уже упоминавшееся в этих сочинениях мое исследование тотемизма. (4-я статья этой книги.)

социальное различие между ними чересчур велико. Но министр может стать между ними безвредным посредником. В переводе с языка табу на психологию обычного человека это значит: подданный, который боится огромного искушения, которое представляет для него соприкосновение с королем, может вынести общение с чиновником, которому ему незачем особо завидовать и положение которого ему самому кажется достижимым. Министр же может умерить свою зависть к королю, принимая во внимание власть, которая предоставлена ему самому. Таким образом, менее значительные различия вводящей в искушение волшебной силы вызывают меньше страха, чем различия особо большие.

Ясно также, почему нарушение определенных запретов табу представляет опасность и почему все члены общества должны наказать за это нарушение или искупить его, чтобы не пострадать самим [см. с. 313]. Эта опасность действительно существует, когда мы заменяем сознательные побуждения бессознательными желаниями. Она заключается в возможности подражания, которое привело бы к распаду общества. Если бы другие не наказывали за преступление, то они должны были бы открыть в самих себе то же желание, что и у преступников.

Нечего удивляться, что прикосновение при запрете табу играет ту же роль, что и при *délire de toucher,* хотя тайный смысл запрета при табу не может быть столь специфичным, как при неврозе. Прикосновение обозначает начало всякого обладания, всякой попытки подчинить себе человека или предмет.

Заразительную силу, присущую табу, мы объяснили его способностью вводить в искушение, побуждать к подражанию. С этим как будто не согласуется то, что способность табу к заражению выражается прежде всего в том, что оно переносится на предметы, которые в результате сами становятся носителями табу.

Эта способность табу к перенесению отражает доказанную при неврозах склонность бессознательного влечения смещаться ассоциативным путем на все новые объекты. Тем самым мы указываем на то, что опасной волшебной силе *«маны»* соответствуют две более реальные способности: способность напоминать человеку о его запретных желаниях и на первый взгляд более значительная способность побуждать его к нарушению запрета, служащая этим желаниям. Обе способности сливаются, однако, в одну, если предположить: было бы в духе примитивной душевной жизни, если бы пробуждение воспоминания о запретном действии было связано с пробужде-

нием тенденции к его выполнению. В таком случае воспоминание и искушение опять совпадают. Нужно также согласиться с тем, что если пример человека, нарушившего запрет, соблазняет другого к такому же поступку, то неподчинение запрету распространилось как зараза, подобно тому, как табу переносится с человека на предмет и с одного предмета на другой.

Если нарушение табу может быть исправлено покаянием или искуплением, означающим в сущности *отказ* от какого-либо блага или свободы, то этим доказывается, что выполнение предписаний табу само было отказом от чего-то, чего очень хотелось. Неисполнение одного отказа заменяется отказом в другом месте. В отношении церемониала табу мы сделали бы отсюда вывод, что раскаяние является чем-то более первичным, чем очищение.

Подытожим, к какому пониманию табу мы пришли в результате уподобления его навязчивому запрету невротика: табу есть древний запрет, навязанный извне (авторитетом) и направленный против сильнейших вожделений людей. Желание нарушить его сохраняется в их бессознательном; люди, соблюдающие табу, испытывают амбивалентное отношение к тому, что подлежит табу. Приписываемая табу чудодейственная сила сводится к способности к способности вводить людей в искушение; она ведет себя как заразная болезнь, ибо пример заразителен, а запретное вожделение смещается в бессознательном на другое. Искупление за нарушение табу посредством отказа доказывает, что в основе соблюдения табу лежит отказ.

3

Теперь нам хотелось бы знать, какую ценность могло бы иметь уподобление нами табу неврозу навязчивости и понимание табу, предложенное на основе такого сравнения. Оно ценно только в том случае, если наше понимание имеет преимущества, которых не будет в противном случае, то есть если оно ведет к лучшему пониманию табу, чем то, которое доступно нам без него. Пожалуй, мы можем утверждать, что уже привели доказательства выгоды такого уподобления; но мы должны попытаться усилить их, продолжив объяснения обычаев и запретов табу в деталях.

Но нам открыт и другой путь. Мы можем исследовать, нельзя ли непосредственно на феномене табу доказать часть предположе-

ний, которые мы перенесли с невроза на табу, или выводов, к которым мы при этом пришли. Нам необходимо только решить, что мы будем искать. Утверждение о возникновении табу, что оно происходит от древнего запрета, наложенного когда-то извне, разумеется, лишено доказательств. Попытаемся поэтому найти для табу подтверждение психологических условий, известных нам при неврозе навязчивости. Каким образом при неврозе мы узнаем об этих психологических моментах? Путем аналитического изучения симптомов, особенно навязчивых действий, защитных мер и навязчивых запретов. В них мы обнаружили самые верные признаки их происхождения из *амбивалентных* побуждений или тенденций, причем они либо соответствуют одновременно и определенному желанию, и желанию, противоположному ему, либо служат преимущественно одной из двух противоположных тенденций. Если бы нам теперь удалось доказать амбивалентность, существование противоположных тенденций в предписаниях табу или найти среди них те, что, подобно навязчивым действиям, выражают одновременно оба стремления, то психологическое сходство табу и невроза навязчивости в наиболее важных моментах было бы несомненным.

Как уже отмечалось, оба фундаментальных запрета табу недоступны нашему анализу из-за их принадлежности к тотемизму; другая часть положений табу имеет вторичное происхождение и не может быть использована в наших целях. Ибо у соответствующих народов табу стало общей формой законодательства и служит социальным тенденциям, которые, несомненно, являются более молодыми, чем само табу, как, например, табу, налагаемые вождями или жрецами, чтобы защитить свою собственность и привилегии. И все же у нас остается большая группа предписаний, с которыми можно провести наше исследование; я выберу из нее табу, связанные *а) с врагами, б) с вождями, в) с мертвыми,* и заимствую материал, который потребуется рассмотреть, из замечательной подборки Дж.Г. Фрэзера в его огромном труде «The golden bough»[1].

а) Обращение с врагами

Если мы были склонны приписывать диким и полудиким народам безудержную и безжалостную жестокость к своим врагам, то

[1] Third edition, part II, «Taboo and the Perils of the Soul» (1911*b*).

с большим интересом узнаем, что и у них убийство человека требует соблюдения ряда предписаний, которые относятся к обычаям табу. Эти предписания можно с легкостью разделить на четыре группы; они требуют: 1) примирения с убитым врагом, 2) ограничений, 3) покаяния, очищения убийцы и 4) совершения известных церемониальных действий. Насколько общими или насколько единичными являются такие обычаи табу у этих народов, — с одной стороны, нельзя с определенностью установить вследствие неполноты наших сведений, а с другой стороны, для нашего интереса к подобным событиям это не имеет никакого значения. Тем не менее можно предположить, что речь идет о широко распространенных обычаях, а не об отдельных причудах.

Обычаи *примирения* на острове Тимор после того как победоносный военный отряд возвращается домой с отрезанными головами побежденных врагов, особенно значимы потому, что, кроме того, предводитель экспедиции подвергается суровым ограничениям (см. ниже [с. 330–331]). При торжественном вступлении победителей приносятся жертвы, чтобы примирить души врагов; «в противном случае победителей ожидает несчастье. Устраивается танец, и при этом поется песня, в которой оплакивается поверженный враг и вымаливается его прощение: “Не гневайся на нас за то, что здесь у нас с собой твоя голова; если бы счастье нам не улыбнулось, то наши головы висели бы сейчас в твоей деревне. Мы принесли тебе жертву, дабы умилостивить тебя. Теперь твой дух может быть удовлетворен и оставить нас в покое. Почему ты был нашим врагом? Не лучше ли нам было бы оставаться друзьями? Тогда не пролилась бы твоя кровь и не отрезали бы твою голову”»[1].

Нечто подобное встречается у палу на Целебесе; галласы [Восточная Африка], прежде чем вернуться в родную деревню, приносят жертву духам врагов[2].

Другие народы нашли средство превращать своих прежних врагов после их смерти в друзей, стражей и защитников. Оно состоит в нежном обращении с отрезанными головами, как этим хвалятся некоторые дикие племена на Борнео. Если даяки из Саравака приносят из военного похода домой голову, то в течение месяца с ней обращаются с самой изысканной любезностью

[1] Frazer (1911*b*, 166) [по Gramberg (1872, 216)].

[2] [Frazer (loc. cit.)], по Paulitschke (1893–1896 [т. 2, 50,136]).

и называют ее самыми нежными именами, какие только имеются в их языке. Ей засовывают в рот лучшие куски пищи, лакомства и сигары. Ее постоянно упрашивают ненавидеть своих прежних друзей и даровать свою любовь новым хозяевам, так как теперь она стала своей. Было бы большим заблуждением приписывать подобному обращению, кажущемуся нам омерзительным, некоторую долю глумления[1].

У многих диких племен Северной Америки наблюдателям бросился в глаза траур по убитому и скальпированному врагу. Если чоктау убивал врага, то для него наступал месячный траур, во время которого он подвергался тяжелым ограничениям. Точно так же скорбели индейцы дакота. Если осаги — замечает один авторитетный исследователь — оплакивали своих собственных мертвых, то они скорбели затем и по врагу, как если бы он был их другом[2].

Прежде чем остановиться на других классах обычаев табу, связанных с обращением с врагами, мы должны высказаться по поводу напрашивающегося возражения. Мотивировка этих предписаний примирения, — возразят нам вместе с Фрэзером и другими исследователями, — довольно проста и не имеет ничего общего с «амбивалентностью». Эти народы находятся во власти суеверного страха перед духом убитых, — страха, который не был чужд также классической древности и был выведен на сцену великим британским драматургом в галлюцинациях Макбет и Ричарда III. Из этого суеверия последовательно выводятся все предписания примирения, равно как и обсуждаемые позднее ограничения и искупления; В пользу такого понимания свидетельствуют и объединенные в четвертой группе церемонии, не допускающие другого истолкования, кроме старания прогнать духов убитых, преследующих убийц[3]. Ведь дикари непосредственно сознаются в своем страхе перед духами убитых врагов и сами объясняют им обсуждаемые обычаи табу.

Это возражение действительно напрашивается, и если бы его точно так же было достаточно, то мы могли бы сберечь свои усилия

[1] Frazer (1914, т. I, 295), по Low (1848 [206]).

[2] Frazer (1911*b*, 181), по Dorsey [1884, 126].

[3] Frazer (1911*b*, 169–174). Эти церемонии состоят в ударах оружием по щиту, крике, грохоте, создании шума с помощью инструментов и т. д.

и не пытаться дать свое объяснение. Полемику с ним мы отложим на потом и противопоставим ему лишь точку зрения, вытекающую из предпосылок предыдущих рассуждений о табу. Из всех этих предписаний мы делаем вывод, что в поведении по отношению к врагам проявляются и другие, а не только враждебные импульсы. Мы усматриваем в них выражения раскаяния, уважения врага, угрызений совести из-за того, что его лишили жизни. У нас складывается впечатление, будто и среди этих дикарей жива заповедь: не убий, — которую задолго до всякого законодательства, полученного из рук Бога, нельзя безнаказанно нарушать.

Вернемся теперь к другим классам предписаний табу. *Ограничения* торжествующего убийцы встречаются необычайно часто и чаще всего носят строгий характер. На Тиморе (ср. приведенные выше обычаи примирения [см. с. 328–329]) предводитель экспедиции не может сразу вернуться в свой дом. Для него сооружается особая хижина, в которой он проводит два месяца, выполняя различные предписания очищения. В это время он не может видеть свою жену, а также сам питаться, другой человек должен класть ему пищу в рот[1]. У некоторых племен дайяков воины, возвращающиеся из удачного похода, несколько дней должны жить уединенно и воздерживаться от определенных блюд; им также нельзя прикасаться к еде и к женам. На Логеа, острове возле Новой Гвинеи, мужчины, убившие врагов или принимавшие участие в этом, на неделю запираются в своих домах. Они избегают всякого общения со своими женами и своими друзьями, не прикасаются руками к пище и питаются только растительной пищей, которая готовится для них в особых сосудах. В качестве причины этого последнего ограничения указывается на то, что им нельзя чувствовать запаха крови убитых; в противном случае они заболеют и умрут. У племени тоарипи или мотумоту на Новой Гвинее мужчина, убивший кого-то другого, не смеет приближаться к жене и прикасаться пальцами к еде. Его кормят другие люди особой пищей. Так продолжается до ближайшего новолуния. [Frazer, 1911*b*, 167.]

Я не буду полностью приводить сообщенные Фрэзером случаи ограничений торжествующего убийцы и укажу разве что такие примеры, в которых особенно бросается в глаза характер табу или же

[1] Frazer (1911*b*, 166), по Müller (1857 [т. 2, 252]).

ограничение встречается вместе с искуплением, очищением и церемониалом.

«У монумбо в Германской Новой Гвинее каждый, кто убил в бою врага, становится "нечистым"», для чего используется то же слово, которое находит применение в отношении женщин во время менструации или после родов. «В течение долгого времени он не вправе оставлять лагерь мужчин, при этом жители его деревни собираются вокруг него и отмечают его победу песнями и танцами. Он не смеет ни к кому прикасаться, даже к собственной жене и своим детям; если бы он это сделал, то они покрылись бы язвами. Затем он становится чистым благодаря омовению» и другому церемониалу. [Там же, 169.]

«В племени натчес в Северной Америке молодых воинов, снявших первый скальп, в течение шести месяцев принуждали к известным лишениям. Им нельзя было спать со своими женами и есть мясо, они получали в пищу лишь рыбу и маисовый пудинг... Когда чоктау убивал и скальпировал врага, у него наступал месячный траур, во время которого он не смеет расчесывать свои волосы. Если у него чесалась голова, то он не мог почесать ее рукой, а пользовался для этого небольшой палочкой...» [Там же, 181.]

«Когда индеец пима убивал апача, он должен был подвергнуться суровым церемониям очищения и искупления. Во время шестнадцатидневного поста он не смел прикасаться к мясу и соли, смотреть на горящий огонь и разговаривать с кем-либо из людей. Он жил один в лесу, пользуясь услугами пожилой женщины, приносившей ему скудную пищу, часто купался в ближайшей реке и — в знак траура — носил на голове комок глины. Затем на семнадцатый день происходила публичная церемония торжественного очищения воина и его оружия. Так как индейцы пима относились к табу убийцы гораздо серьезней, чем их враги, и не откладывали искупление и очищение, как те, до окончания похода, их боеспособность очень страдала от их нравственной строгости или, если хотите, от благочестия. Несмотря на их необычайную храбрость, они оказались для американцев не лучшими союзниками в их битвах с апачами». [Там же, 182–184.]

Какими бы интересными ни были подробности и вариации церемоний искупления и очищения после убийства врага для более глубокого исследования, я все же прерываю их сообщение, поскольку они не могут открыть нам новых воззрений. Пожалуй, я еще ука-

жу, что временная или постоянная изоляция профессионального палача, сохранившаяся и до нашего времени, относится к этому же контексту. Положение «палача»[1] в средневековом обществе действительно дает хорошее представление о «табу» дикарей[2].

В возможном объяснении всех этих предписаний примирения, ограничения, искупления и очищения друг с другом комбинируются два принципа. Распространение табу с мертвого человека на все, что с ним соприкасалось, и страх перед духом убитого. Каким образом можно скомбинировать два этих момента для объяснения церемониала, следует ли их понимать как одинаковые по значению, не является ли один из них первичным, а другой вторичным и какой именно — об этом не говорится, да и на самом деле нелегко это выяснить. В противоположность этому мы подчеркиваем единство нашего понимания, когда все эти предписания мы выводим из амбивалентности чувств по отношению к врагу.

б) Табу властителей

Поведение примитивных народов по отношению к своим вождям, королям, жрецам управляется двумя основными принципами, которые, по-видимому, скорее дополняют друг друга, нежели друг другу противоречат. Их нужно оберегаться и их нужно оберегать[3]. И то и другое совершается посредством бесчисленного множества предписаний табу. Нам уже стало известно, почему нужно оберегаться властителей — потому что они являются носителями той таинственной и опасной магической силы, которая, подобно электрическому заряду, передается через прикосновение и несет смерть и погибель каждому, кто сам не защищен аналогичным зарядом. Поэтому избегают всякого опосредованного и непосредственного соприкосновения с опасной святыней, а там, где этого избежать

---

[1] [В немецком языке палач обозначается словом «Freimann», в буквальном переводе — «вольный человек». — *Примечание переводчика*.]

[2] Относительно этих примеров см. Frazer (1911*b*, 165–190), «Manslayers tabooed».

[3] Frazer (1911*b*, 132). *«He must not only be guarded, he must also be guarded against»*. [«Его нужно не только оберегать, но и оберегаться».]

нельзя, был найден церемониал, чтобы отвратить опасные последствия. Нубийцы в Восточной Африке, например, полагают, «что они умрут, если войдут в дом жреца-короля, но что они избегнут этой опасности, если при входе обнажат левое плечо и подвигнут короля прикоснуться к нему рукой». [Там же.] Итак, случается удивительное: прикосновение короля становится целебным и защитным средством против опасностей, которые проистекают из прикосновения к королю, но здесь речь, пожалуй, идет о целебной силе преднамеренного прикосновения, происходящего от короля, в противоположность опасности того, что к нему прикоснутся, о противоположности между пассивностью и активностью по отношению к королю.

Если речь идет о целебном воздействии прикосновения, то нам незачем искать примеры у дикарей. Короли Англии в не так далекие от нас времена оказывали такое же воздействие на больных золотухой, носившее поэтому название: *«The King's Evil»*[1]. Королева Елизавета точно так же не отказывалась от этой части своих королевских прерогатив, как и кто-либо другой из ее последующих наследников. Говорят, что в 1633 году Карл I одним махом излечил сотню больных. Во времена царствования его распутного сына Карла II, после победы над великой английской революцией, исцеление королем золотухи достигло своего высшего расцвета.

За время своего правления этот король прикоснулся к ста тысячам золотушных больных. В таких случаях наплыв жаждущих исцеления обычно был настолько велик, что однажды шестеро или семеро из них вместо исцеления нашли смерть, оказавшись раздавленными в толпе. Скептичный Вильгельм III Оранский, став королем Англии после изгнания Стюартов, отказался от чародейства; единственный раз, когда он снизошел до такого прикосновения, он это сделал со словами: «Дай вам Бог лучшего здоровья и больше разума»[2].

Свидетельством страшного действия прикосновения, при котором, хотя и не преднамеренно, человек проявляет активность *по отношению к* королю или тому, что ему принадлежит, может служить следующее сообщение. «Вождь высокого ранга и большой святости на Новой Зеландии однажды оставил на дороге остатки своего

---

[1] [Зло короля (англ.). — *Примечание переводчика.*]
[2] Frazer (1911*a*, т. 1, 368—370).

обеда. Тут подошел раб, молодой, крепкий, голодный парень, увидел оставленное и принялся это есть. Едва он закончил еду, как пришедший в ужас свидетель этого ему сказал, что это была трапеза вождя, и тот совершил преступление». Он был крепким, отважным воином, но, как только услышал это сообщение, упал, с ним случились ужасные судороги и к вечеру следующего дня он умер[1]. «Женщина маори поела неких плодов, а затем узнала, что они росли в месте, на которое наложено табу. Она воскликнула, что дух вождя, которого она таким образом оскорбила, несомненно, ее убьет. Это случилось в полдень, а к двенадцати часам следующего дня она была мертва»[2]. «Огниво одного вождя маори однажды сгубила несколько человек. Вождь ее потерял, другие ее нашли и пользовались ею, чтобы разжигать свои трубки. Узнав, кому принадлежало огниво, они умерли от страха»[3].

Не стоит удивляться, что стала ощутимой потребность изолировать от других столь опасных персон, как вожди и жрецы, соорудить вокруг них стену, за которой они оказались бы недоступными для других. Возможно, мы начинаем понимать, что эта стена, воздвигнутая первоначально из предписаний табу, еще и теперь существует в форме придворного церемониала.

Но, наверное, бульшую часть этого табу властителей нельзя сводить к потребности защиты *от* них. Другая позиция в обращении с привилегированными особами, потребность защищать их самих от грозящих им опасностей, самым явным образом оказалась задействованной в создании табу и вместе с тем в возникновении придворного этикета.

Необходимость защищать короля от всевозможных опасностей объясняется его огромным значением для радостей и горестей его подданных. Строго говоря, именно его персона управляет ходом событий в мире; «его народ не только должен быть ему благодарен за дождь и сияние солнца, под которым произрастают плоды земли, но и за ветер, пригоняющий корабли к берегу, и за твердую почву, по которой ступают люди». (Frazer, 1911*b*, 7.)

Эти короли дикарей всемогущи и наделены способностью осчастливливать, которая присуща только богам и в существовании

---

[1] Frazer (1911*b*, 134–135), по свидетельству одного пакеха маори (1884 [96–97]).

[2] Frazer (там же), по Brown (1845 [76]).

[3] Frazer (там же) [по Taylor (1870, 164)].

которой на более поздних ступенях цивилизации их льстиво уверяют только самые раболепствующие из придворных.

Кажется явным противоречием, что лица, обладающие такой полнотой власти, сами нуждаются в величайшей заботливости, чтобы уберечься от грозящих опасностей, но это не единственное противоречие, проявляющееся в обращении с королевскими особами у дикарей. Эти народы считают также необходимым присматривать за своими королями, чтобы те правильно употребляли свои силы; они отнюдь не уверены в их добрых намерениях или в их добросовестности. К мотивировке предписаний табу для короля примешивается черта недоверия. «Идея, что доисторическое королевство основано на деспотизме, — говорит Фрэзер (там же, 7—8), — вследствие которого народ существует только для своего властителя, совершенно не применима к монархиям, которые мы здесь имеем в виду. Напротив, в них властитель живет только для своих подданных; его жизнь имеет значение лишь до тех пор, пока он выполняет обязанности, отвечающие его положению, управляя ходом событий в природе на благо своего народа. Как только он начинает сдавать или перестает это делать, заботливость, преданность, религиозное почитание, предметом которых он был дотоле в самой обильной мере, обращаются в ненависть и презрение. Он с позором изгоняется и может быть рад, если спас жизнь. С ним может случиться так, что сегодня его еще почитают, как бога, а завтра убьют, как преступника. Но у нас нет права осуждать это изменчивое поведение его народа как непостоянство или противоречие; напротив, народ остается совершенно последовательным. Если, как они думают, их король — это их бог, то он должен также проявлять себя их защитником; и если он не хочет их защищать, то пусть уступит место другому, более готовому им служить. Но пока он соответствует их ожиданиям, их забота о нем не знает границ, и они вынуждают его относиться к самому себе столь же заботливо. Такой король живет, словно замурованный в систему церемониала и этикета, опутанный сетью обычаев и запретов, цель которых отнюдь не состоит в том, чтобы возвысить его достоинство, и еще менее в том, чтобы улучшить его самочувствие; единственное, к чему они стремятся, — это удержать его от шагов, которые могут нарушить гармонию природы и тем самым одновременно погубить его самого, его народ и все мироздание. Эти предписания, совершенно далекие от того, чтобы служить его благополучию, вмешиваются в каждый из его поступков, лишают его

свободы и делают его жизнь, которую они якобы хотят обезопасить, тягостной и мучительной».

Одним из самых ярких примеров того, как сковывают и парализуют священного властителя с помощью церемониала табу, по-видимому, является образ жизни японского микадо в прошлых столетиях. В одном описании, которому теперь уже свыше двухсот лет[1], сообщается: «Микадо считает, что прикоснуться ногами к земле не соответствует его достоинству и святости; если он хочет куда-нибудь пойти, то его должны нести на плечах мужчины. Но еще меньше ему пристало выставлять свою святую персону на открытый воздух, и солнце не удостаивается чести сиять над его головой. Всем частям его тела приписывается такая святость, что ни волосы на его голове, ни его бороду нельзя остричь, а его ногти — срезать. Но чтобы он не был очень запущенным, его моют по ночам, когда он спит; утверждают: то, что в таком состоянии берут с его тела, можно понимать только как украденное, а подобная кража не причиняет ущерб его достоинству и святости. В еще более ранние времена он должен был каждое утро в течение нескольких часов сидеть на троне с императорской короной на голове, но он должен был сидеть, как статуя, не двигая руками, ногами, головой или глазами; только так, считалось, он может сможет сохранить мир и спокойствие в государстве. Если бы, к несчастью, он повернулся в ту или другую сторону или в течение какого-то времени направил свой взгляд на часть государства, то разразились бы война, голод, пожар, чума или грянула бы иная большая беда, которая опустошит страну».

Некоторые табу, которым подчинены короли у варваров, живо напоминают ограничения, налагаемые на убийц. В Шарк Пойнте возле Кап Падрон в Нижней Гвинее (Западная Африка) «один в лесу живет король-жрец, кукулу. Он не смеет прикасаться к женщине, покидать также свой дом, более того, вставать со своего стула, на котором должен спать сидя. Если он ляжет, то стихнет ветер и окажется нарушенным мореплавание. Его функция состоит в том, чтобы сдерживать бури и вообще заботиться о равномерно здоровом состоянии атмосферы»[2]. Чем могущественнее король у лоанго, говорит Бастиан, тем больше табу он должен соблюдать[3]. Также и пре-

---

[1] Kaempfer (1727 [т. 1, 150]), по Frazer (1911*b*, 3–4).

[2] Frazer (1911*b*, 5), по Bastian (1874–1875 [т. 1, 287]).

[3] [Frazer (там же, 8), по Bastian (там же, 355).]

столонаследник скован ими с самого детства, а пока он растет, их скапливается вокруг него огромное множество; к моменту вступления на престол он ими совершенно удушен.

Место не позволяет, а наша задача не требует того, чтобы мы продолжали вдаваться в описание табу, связанные с саном короля или жреца. Укажем еще, что главную роль среди них играют ограничения свободы движения и диета. Но какое консервативное воздействие на древние обычаи оказывает связь с этими привилегированными особами, можно убедиться на двух примерах церемониала табу, взятых у цивилизованных народов, то есть народов, находящихся на гораздо более высоких ступенях развития культуры.

Flamen Dialis, главный жрец Юпитера в древнем Риме, должен был соблюдать необыкновенно большое число запретов табу. Ему «не позволялось ездить верхом, видеть лошадей, вооруженных людей, носить кольцо, которое не было разломано, завязывать узлом свое одеяние; ...прикасаться к пшеничной муке и закваске, даже называть по имени козу, собаку, сырое мясо, бобы и плющ; ...волосы ему мог стричь только свободный человек бронзовым ножом, его волосы и срезанные ногти должны были быть зарыты под деревом, приносящим счастье; ... он не смел прикасаться к мертвецу; ...стоять с непокрытой головой под открытым небом» и т. п. Его жена, Flaminica, соблюдала, кроме того, свои собственные запреты: на лестницах определенного вида она не смела подниматься выше трех ступенек, в известные праздничные дни причесывать волосы; кожу для ее обуви можно было брать только от заколотого животного или животного, принесенного в жертву, но не от умершего естественной смертью; когда она слышала гром, то оставалась нечистой до тех пор, пока не приносила искупительной жертвы. (Frazer, 1911*b*, 13–14.)

Древние короли Ирландии подчинялись целому ряду чрезвычайно странных ограничений, от соблюдения которых ожидали всяких благ для страны, а от их нарушения — всевозможных несчастий. Полный список этих табу приведен в *«Book of Rights»*, самые старые рукописные экземпляры которых датируются 1390 и 1418 годами. Запреты чрезвычайно детализированы, касаются тех или иных видов деятельности в определенных местах и в определенные времена; в таком-то городе король не должен пребывать в определенные дни недели, такую-то реку он не должен переходить в указанный час, на такой-то равнине не должен располагаться лагерем полных девять дней и т. п. (Frazer, 1911*b*, 11–12.)

Строгость ограничений табу для королей-жрецов у многих диких народов имела одно исторически важное и для нашей точки зрения особенно интересное последствие. Сан жреца-короля перестал быть чем-то желанным; тот, кому предстояло им быть, прибегал к всевозможным средствам, чтобы этого избежать. Так, например, в Камбодже, где имеются король огня и король воды, часто приходится силой вынуждать наследников принять королевское звание. На острове Ниуэ, или Савидж, коралловом острове в Тихом океане, монархия действительно пришла в концу, потому что никто уже не хотел взять на себя ответственные и опасные обязанности. «В некоторых частях Западной Африки после смерти короля проводится тайное собрание, чтобы назначить преемника. Того, на кого падает выбор, хватают, связывают и содержат под стражей в доме фетишей до тех пор, пока он не заявляет о своей готовности принять корону. Иногда вероятный наследник престола находит средства и способы, чтобы избавиться от предназначаемых ему почестей; так, например, рассказывают про одного вождя племени, что он день и ночь не расставался с оружием, чтобы силой оказать сопротивление всякой попытке посадить его на престол»[1]. У негров Сьерра Леоне сопротивление принятию звания короля стало настолько сильным, что большинство племен было вынуждено делать своими королями чужеземцев.

Этими обстоятельствами Фрэзер [1911*b*, 17–25] объясняет тот факт, что в историческом развитии в конечном счете произошло разделение первоначальной жреческо-королевской власти на духовную и светскую власть. Задавленные бременем своей святости, короли стали неспособными осуществлять свою власть в реальных делах, и им пришлось передать ее менее значительным, но деятельным лицам, которые были готовы отказаться от почестей королевского звания. Из них потом выросли светские властители, тогда как практически утратившее теперь какое-либо значение духовное верховенство оставалось за прежними королями, подчинявшимися табу. Известно, насколько эта гипотеза находит подтверждение в истории древней Японии.

Если теперь мы рассмотрим картину отношений первобытных людей к своим властителям, то у нас пробуждается надежда, что нетрудно будет продвинуться от ее описания к ее психоаналитическому пониманию. Эти отношения имеют очень запутанную

[1] Frazer (1911*b*, 17–18), по Bastian (1874–1875 [т. 1, 354, и т. 2, 9]).

природу и не свободны от противоречий. Властителям предоставляются большие привилегии, которые прямо-таки совпадают с запретами табу для других. Это привилегированные особы; они вправе делать именно то и наслаждаться именно тем, что всем остальным запрещает табу. Однако в противоположность этой свободе получается так, что они ограничены другими табу, которые не тяготят обычных индивидов. Здесь, стало быть, имеет место первая противоположность, почти противоречие, между большей степенью свободы и большей степенью ограничений для одних и тех же лиц. Им приписывают необычайные магические силы и потому боятся прикасаться к ним или к их собственности, но, с другой стороны, ждут от этих прикосновений самого благотворного результата. Это, по-видимому, второе особенно яркое противоречие; однако мы уже узнали, что оно только кажущееся. Целительное и защитное воздействие оказывает прикосновение, которое исходит от самого короля, имеющего благостное намерение; опасно же только прикосновение к королю или чему-либо королевскому, совершаемое обычным человеком, вероятно, из-за того, что оно может напоминать об агрессивных тенденциях. Другое, не так легко разрешимое, противоречие выражается в том, что властителю люди приписывают такую большую власть над явлениями природы и вместе с тем считают себя обязанными с особой тщательностью охранять его от грозящих ему опасностей, как будто его собственная сила, способная на очень много, не в состоянии сделать и этого. Другое затруднение в этих отношениях возникает из-за того, что властителю не доверяют, что он захочет использовать свою огромную власть должным образом на благо подданных и для своей собственной защиты; то есть ему не доверяют и считают себя вправе за ним присматривать. Всем этим целям опеки над королем, защите его от опасностей и защите подданных от исходящей от него опасности, одновременно служат этикеты табу, которым подчинена жизнь короля.

Напрашивается мысль дать следующее объяснение сложных и противоречивых отношений первобытных людей к своим властителям: из суеверных и других мотивов в обращении к королям проявляются разнообразные тенденции, каждая из которых развивается до крайности, не принимая в расчет другие. Отсюда затем возникают противоречия, которые, впрочем, столь же мало шокируют интеллект дикарей, как и высоко цивилизованных людей, когда речь идет только об отношениях, касающихся религии или «лояльности».

В общем и целом все это верно, но психоаналитическая техника позволит глубже проникнуть в связь явлений и сказать нечто большее о природе этих разнообразных тенденций. Если мы подвергнем анализу описанное положение вещей, как если бы оно обнаружилось в картине симптомов невроза, то начнем прежде всего с избытка тревожной заботы, которая выдается за причину церемониала табу. Такое проявление чрезмерной нежности очень часто встречается при неврозе, особенно при неврозе навязчивости, который мы в первую очередь берем для сравнения. Ее происхождение нам стало вполне понятным. Она возникает повсюду, где, помимо преобладающей нежности, существует противоположный, но бессознательный поток враждебности, то есть имеет место типичный случай амбивалентного эмоционального отношения. Затем враждебность заглушается чрезмерным усилением нежности, которая выражается в виде тревожности и становится навязчивой, поскольку в противном случае ее было бы недостаточно для того, чтобы справиться со своей задачей — удержать в вытеснении бессознательный встречный поток. Каждому психоаналитику известно, с какой надежностью тревожная чрезмерная нежность позволяет решить эту задачу при самых невероятных условиях, например, в отношениях между матерью и ребенком или между любящими супругами. Если перенести это на обращение с привилегированными особами, то мы придем к пониманию того, что их почитанию, более того, их обоготворению в бессознательном противостоит интенсивное враждебное течение, что, стало быть, здесь, как мы и ожидали, имеет место ситуация амбивалентного эмоционального отношения. Недоверие, без которого, похоже, нельзя обойтись при объяснении табу, относящимся к королям, в таком случае было бы другим, более непосредственным выражением той же самой бессознательной враждебности. Более того, вследствие разнообразия конечных исходов такого конфликта у различных народов у нас не было бы недостатка в примерах, на которых нам было бы еще значительно проще доказать наличие подобной враждебности. «Дикие тиммы из Сьерра Леоне, — узнаем мы у Фрэзера[1], — сохранили за собой право избить выбранного ими короля в вечер накануне коронования и с такой основательностью пользуются этой конституционной привилегией, что порой несчастный властитель недолго переживает момент своего возведения на трон; поэтому знатные люди

[1] Frazer (1911*b*, 18), по Zweifel, Moustier (1880 [28]).

этой народности сделали себе правилом избирать в короли определенного человека, к которому они питают злобу». Тем не менее и в этих ярких случаях враждебность не признается как таковая, а принимает вид церемониала.

Другая особенность в поведении первобытных людей по отношению к своим властителям пробуждает воспоминание о процессе, который, будучи повсеместно распространенным в неврозе, открыто проявляется в так называемом бреде преследования. Здесь чрезвычайно возрастает значение определенного лица, полнота его власти доходит до неимоверного, чтобы тем проще можно было возложить на него ответственность за все превратное, что происходит с больным. Собственно говоря, точно так же дикари поступают со своими королями, когда приписывают им власть над дождем и сиянием солнца, над ветром и бурей, а затем низвергают их или убивают, потому что природа не оправдала их надежд на хорошую охоту или богатый урожай. Образец, который параноик воспроизводит в бреде преследования, — это отношение ребенка к своему отцу. Подобного рода полнота власти сын в своем представлении обычно приписывает отцу, и оказывается, что недоверие к отцу тесно связано с его высокой оценкой. Когда параноик делает какого-либо человека, с которым его связывают жизненные отношения, своим «преследователя», то этим он возвышает его до тех, кто равен отцу, и ставит его в условия, позволяющие сделать его ответственным за все переживаемые несчастья. Таким образом, благодаря этой второй аналогии между дикарем и невротиком мы можем предположить, как много в отношении дикаря к своему властителю происходит из инфантильной установки ребенка к отцу.

Но наиболее прочную основу для нашего подхода, в соответствии с которым запреты табу сопоставляются с невротическими симптомами, мы находим в самом церемониале табу, значение которого для положения королевской власти уже обсуждалось выше. Этот церемониал отчетливо демонстрирует свой двоякий смысл и свое происхождение от амбивалентных тенденций, если предположить, что порождаемые им последствия задумывались изначально. Он не только отличает королей и возвышает их над всеми обычными смертными; он делает их жизнь мучительной и невыносимо обременительной и повергает их в кабалу, гораздо более тягостную, чем у их подданных. Он представляется нам настоящим эквивалентом навязчивого действия невроза, в котором подавленное влечение и влечение, его подавляющее, сходятся в одновременном и общем удовлетворении. Навязчивое действие *внешне* предстает

защитой от запретного действия; но мы сказали бы, что, *в сущности*, оно повторяет запретное. Выражения «внешне» и «в сущности» относятся здесь соответственно к сознательной и к бессознательной инстанциям душевной жизни. Точно так же и церемониал табу королей внешне выглядит как проявление наивысшего уважения к ним и их защиты, но, в сущности, представляет собой наказание за их возвышение, проявление мести ему со стороны подданных. Опыт, приобретенный Санчо Панса у Сервантеса в качестве губернатора на своем острове, очевидно, заставил его признать, что такое понимание придворного церемониала единственно соответствует истине. Вполне возможно, что нам удалось бы узнать и о других соответствиях, если бы смогли побудить современных королей и властителей высказаться по этому поводу.

Очень интересную, но выходящую за рамки этой работы проблему составляет вопрос: почему эмоциональная установка к властителям должна содержать столь большую долю бессознательной враждебности? Мы уже указывали на инфантильный отцовский комплекс; также добавим, что решающие разъяснения должно нам дать исследование предыстории королевской власти. В соответствии с эффектными, но, по его собственному признанию, не совсем убедительными рассуждениями Фрэзера первые короли были чужеземцами, которым после короткого периода владычества было уготовано быть принесенными в жертву во время торжественных праздников в качестве представителей божества. (Frazer, 1911*a*.) Последствие этого исторического развития королевской власти отразилось также и на мифах христианства.

в) Табу мертвых

Мы знаем, что мертвецы представляют собой могущественных властителей; возможно, мы с удивлением узнаем, что они рассматриваются как враги.

Табу мертвецов обнаруживает — если мы вправе остаться на почве сравнения с инфекцией — особую вирулентность у большинства примитивных народов. Это прежде всего выражается в тех последствиях, которые влечет за собой прикосновение к мертвецу. и в поведении тех, кто оплакивает мертвеца. У маори каждый, кто прикасался к трупу или участвовал в погребении, становился в высшей степени нечистым и почти полностью отделен от какого-либо общения с другими людьми, его, так сказать, бойкотировали. Он

не мог входить ни в один дом, приблизиться к человеку или предмету, не заразив их такими же свойствами. Более того, он не смел прикасаться руками к пище, а они из-за своей нечистоты становились для него прямо-таки непригодными. Ему ставили пищу на землю, и ему не оставалось ничего другого, как захватывать ее губами и зубами, насколько это было возможно, в то время как свои руки он держал за спиной. Иногда позволяли его кормить другому человеку, делавшему это вытянутой рукой, тщательно стараясь не прикасаться к несчастному, но тогда и сам этот помощник подвергался ограничениям, которые были ненамного менее тягостными, чем его собственные. Пожалуй, в каждой деревне имелся полностью опустившийся, отвергнутый обществом индивид, живший самым убогим образом на скудные подаяния. Только этому существу разрешалось приблизиться на расстояние вытянутой руки к тому, кто выполнил последний долг перед умершим. Но когда затем время изоляции истекало и человек, становившийся нечистым благодаря мертвецу, мог снова смешаться со своими товарищами, вся посуда, которой он пользовался в течение опасного времени, разбивалась, а вся одежда, в которую он был одет, выбрасывалась. [Frazer, 1911*b*, 138–139.]

Обычаи табу после телесного прикосновения к мертвецам одинаковы во всей Полинезии, Меланезии и в части Африки; самую неизменную их часть составляет запрет прикасаться к пище и вытекающая из него необходимость, чтобы кормили другие. Примечательно, что в Полинезии или, возможно, только на Гавайях[1] таким же ограничениям подвергались жрецы-короли при исполнении священных обрядов. При табу мертвецов на островах Тонга очень отчетливо проявляются градация и постепенное упразднение запретов благодаря собственной силе табу. Тот, кто прикоснулся к мертвому телу вождя, в течение десяти месяцев был нечистым; если же он сам был вождем, то только три, четыре или пять месяцев в зависимости от ранга умершего; если же речь шла о трупе обожествленного верховного вождя, то даже самые большие вожди на протяжении десяти месяцев становились табу. Дикари настолько глубоко верят в то, что каждый, кто нарушил такие предписания табу, должен тяжело заболеть и умереть, что, по мнению одного наблюдателя, они еще никогда не отваживались на попытку убедиться в обратном[2].

---

[1] Frazer (там же) [по Ellis (1832–1836, т. 4, 388)].
[2] Frazer (1911*b*, 140), по Mariner (1818 [т. I, 141]).

По существу однородны, но для наших целей более интересны ограничения табу тех лиц, соприкосновение которых с мертвыми нужно понимать в переносном смысле, — скорбящих родственников, вдовцов и вдов. Если в ранее упомянутых до предписаниях мы видим только типичное выражение вирулентности и способности к распространению табу, то в предписаниях, о которых теперь предстоит рассказать, просвечивают мотивы табу, причем как мнимые, так и те, которые мы вправе считать глубинными, настоящими.

«У шусвапов в Британской Колумбии вдовы и вдовцы в период траура должны жить раздельно; им нельзя прикасаться руками ни к своему собственному телу, ни к своей голове; посуду, которой они пользуются, изымается из употребления для других... Ни один охотник не захочет приблизиться к хижине, в которой живут такие скорбящие, ибо это принесло бы ему несчастье; если бы на него упала тень скорбящего, то он неминуемо заболел бы. Скорбящие спят на терновниках... и окружают ими свое ложе»[1]. Эта последняя мера предназначена для такого, чтобы не удерживать на расстоянии духа умершего. Пожалуй, еще очевидней сообщаемый про другие североамериканские племена обычай вдов какое-то время после смерти мужа носить похожую на панталоны одежду, сделанную из высохшей травы, чтобы сделаться недоступной для попыток духа приблизиться[2]. Таким образом, нам становится ясно, что прикосновение «в переносном смысле» все же понимается как телесный контакт, поскольку дух умершего не отходит от своих родственников, не перестает «витать» вокруг них во время траура.

«У агутайнос, живущих на Палаване, одном из Филиппинских островов, вдова не смеет в течение первых семи или восьми дней после смерти мужа покидать хижину, разве только в ночное время, когда ей не нужно ждать встреч. Кто ее видит, навлекает на себя опасность мгновенно умереть, и поэтому она сама предупреждает о своем приближении, при каждом шаге ударяя деревянным посохом по деревьям; но эти деревья засыхают»[3]. В чем может заключаться опасность, исходящая от такой вдовы, нам станет понятным благодаря другому наблюдению. «В области Мекео Британской Новой Гвинеи вдовец лишается всех гражданских прав и некоторое время живет, как отверженный... Он не смеет возделывать сад, открыто показываться на публике, приходить в деревню и ходить по улице.

[1] [Frazer (1911*b*, 142), по Boas (1890, 643–644).]
[2] [Frazer (1911*b*, 143), по Teit (1900, 332–333).]
[3] [Frazer (1911*b*, 144), по Blumentritt (1891, 182).]

Он бродит, как дикий зверь, в высокой траве или кустарнике и должен спрятаться в зарослях, увидев, что кто-нибудь, но особенно женщина, приближается»[1]. Этот последний намек позволяет нам легко свести опасность, исходящую от вдовца или вдовы, к угрозе *искушения*. Муж, потерявший свою жену, должен избегать желания найти ей замену; вдова должна бороться с тем же самым желанием и, кроме того, как кому не принадлежащая она может будить чувственность других мужчин. Всякое такое замещающее удовлетворение противоречит смыслу траура; оно прогневило бы духа[2].

Одним из самых странных, но и самых поучительных обычаев табу, связанных с трауром, у первобытных людей является запрет произносить *имя* умершего. Оно чрезвычайно распространено, осуществлялось разным способом и имело значительные последствия.

Помимо австралийцев и полинезийцев, которые обычно демонстрируют нам обычаи табу сохранившимися в лучшем виде, этот запрет встречается «у очень отдаленных и чуждых друг другу народов, таких, как самоеды в Сибири, тода в Южной Индии, монголы Татарии, и туареги в Сахаре, айно в Японии и акаба и нанди в Центральной Африке, тингуаны на Филиппинах и жителей Никобарских островов, Мадагаскара и Борнео». (Frazer, 1911*b*, 353.) У некоторых из этих народов запрет и вытекающие из него следствия относятся только к периоду траура, у других они остаются постоянными, но все-таки во всех случаях с отдалением от даты смерти они, похоже, ослабевают.

Как правило, запрет произносить имя умершего соблюдается очень строго. Так, например, у некоторых южноамериканских племен считается самым тяжелым оскорблением оставшихся в живых, если в их присутствии произнести имя умершего родственника, а полагающееся за это наказание не меньшее, чем наказание за убийство. (Там же, 352.) Почему произнесение имени должно так пугать, догадаться вначале непросто, однако связанные с этим опасности привели к созданию целого ряда паллиативных мер, которые интересны и важны во многих отношениях. Так, масаи в Аф-

---

[1] [Frazer (там же), по Guis (1902, 208–209).]

[2] Та же больная, «невозможности» которой я сопоставил выше (с. 320) с табу, призналась, что каждый раз приходит в негодование, когда встречает на улице человека, одетого в траур. Таким людям следовало бы запретить выходить из дому!

рике нашли выход в том, что меняют имя умершего сразу после его смерти; его без боязни можно называть новым именем, в то время как все запреты остаются связанными с прежним именем. При этом, похоже, предполагается, что дух его новое имя не знает и никогда не узнает. [Там же, 354.] Австралийские племена на Аделейде и в Инкаунтер-Бей настолько последовательны в своих мерах предосторожности, что после чьей-нибудь смерти все люди, которых звали так же, как и умершего, или очень похоже, меняют свои имена. [Там же, 355.] Иногда в продолжение этой идеи после случая смерти меняют имена всех родственников умершего независимо от того, насколько они созвучны, например, у некоторых племен в Виктории и Северо-Западной Америке. [Там же, 357.] Более того, у гвайкурус в Парагвае по такому же печальному поводу вождь обычно давал всем членам племени новые имена, которые они в дальнейшем помнили так, словно носили их с давних пор[1].

Далее, если имя умершего совпадало с обозначением животного, предмета и т. д., то некоторым из упомянутых народностей казалось необходимым дать новое название этим животным или предметам, чтобы при употреблении этого слова не вспоминать об умершем. Это, должно быть, послужило причиной никогда не прекращающегося изменения словарного состава языка, которое доставляло довольно много трудностей миссионерам, особенно там, где запрет произносить имена был постоянным. За семь лет, проведенных миссионером Добрицхофером у абинопов в Парагвае, название ягуара менялось три раза и такая же участь постигла слова, обозначающие крокодила, терновник и забой скота[2]. Однако боязнь произнести имя, принадлежавшее умершему, распространяется также в том направлении, что люди избегают упоминания всего, в чем этот умерший играл некую роль, и важным следствием этого процесса подавления является то, что у этих народностей нет традиции, нет исторических воспоминаний, и исследование их прошлой истории наталкивается на величайшие трудности. [Там же, 362–363.] Но у целого ряда этих первобытных народов укоренились компенсирующие обычаи, чтобы по истечении долгого времени траура снова воскресить имена покойников, даваемые их детям, которых расценивают как возрождение мертвых. [Там же, 364–365.]

---

[1] Frazer (1911*b*, 357), по сведениям одного давнего испанского наблюдателя [Lozano (1733, 70)].

[2] Frazer (1911*b*, 360), по Dobrizhoffer [1784, т. 2, 301].

Странное впечатление от этого табу имени станет слабее, если мы вспомним о том, что для дикарей имя является значительной частью и важным достоянием личности, что они приписывают слову полноценное значение вещи. То же самое, как я указывал в других местах[1], делают наши дети, которые поэтому никогда не довольствуются предположением о сходстве слов, не имеющем никакого значения, а последовательно делают вывод, что, если два предмета обозначаются одинаково звучащими именами, то, стало быть, этим обозначается их принципиальное соответствие. Также и цивилизованный взрослый по некоторым особенностям своего поведения может еще догадаться, что он не так уж далек, как он думает, от того, чтобы придавать большое значение собственным именам и что его имя совершенно особым образом срослось с его персоной. Это соотносится с тем, когда в психоаналитической практике находится множество поводов указывать на значения имен в бессознательной мыслительной деятельности[2]. Как и следовало ожидать, лица, страдающие неврозом навязчивости, в отношении имен ведут себя точно так же, как дикари. Они демонстрируют полную «чувствительность к комплексу»[3], когда произносят или слышат определенные слова и имена (равно как и другие невротики), и из их отношения к собственному имени проистекает огромное множество зачастую тяжелых торможений. Одна такая больная табу, которую я знал, избегала писать свое имя из страха, что оно может попасть кому-нибудь в руки, который тем самым стал был обладать частью ее личности. Стараясь изо всех сил сохранять верность, благодаря держать которой она должна была защититься от искушений своей фантазии, она создала себе заповедь «не отдавать ничего из того, что касалось ее персоны». К этому сперва относилось ее имя, а в дальнейшем развитии рукописный текст, и поэтому в конце концов она вообще перестала писать.

Поэтому мы уже не находим странным, когда имя мертвого расценивается дикарем как часть его персоны и делается предметом табу, касающегося покойного. Также и произнесение имени мертвого можно свести к соприкосновению с ним, и мы вправе обра-

---

[1] [Ср. главу IV работы «Острота и ее отношение к бессознательному» (1905*c*), *Studienausgabe*, т. 4, с. 113–114.]

[2] Stekel [1911], Abraham [1911].

[3] [Термин, который использовал Юнг в связи с своими экспериментами со словесными ассоциациями.]

титься к более обширной проблеме, почему это соприкосновение подвергается столь строгому табу.

Самое напрашивающееся объяснение указало бы на естественный ужас, вызываемый трупом и изменениями, которые вскоре становятся очевидными. Наряду с этим в качестве побудительной причины всего, что относится к мертвым, следовало бы уделить место печали по поводу этих покойных. Сам по себе страх перед трупом, очевидно, не покрывает всех деталей предписаний табу, а печаль никак не может нам объяснить того, что упоминание о мертвом представляет собой для близких родственников покойника тяжелое оскорбление. Напротив, печаль предпочитает размышлять об умершем, вырабатывать воспоминания о нем и удерживать их в течение как можно более долгого времени. Особенности обычаев табу должны объясняться чем-то другим, а не печалью, чем-то, что явно преследует иные цели. Именно табу имен выдают нам этот пока еще неизвестный мотив, и если бы об этом не говорили обычаи, то мы узнали бы об этом из сообщений самих скорбящих дикарей.

То есть они не делают тайны из того, что *боятся* присутствия и возвращения духа умершего; они совершают множество церемоний, чтобы держать его на расстоянии, его прогнать[1]. Произнесение его имени кажется им заклинанием, за которым последует его появление[2]. Поэтому они последовательно делают все, чтобы избежать такого заклинания и воскрешения. Они переодеваются, чтобы дух их не узнал[3], или искажают его или собственное имя; они негодуют на бесцеремонного чужака, который произнесением его имени натравливает духа на его близких родственников. Невозможно не прийти к заключению, что они, по выражению Вундта, страдают страхом «перед душой, ставшей демоном»[4].

Этим выводом мы подтвердили бы точку зрения Вундта, согласно которой, как мы узнали [см. с. 316], сущность табу заключается в страхе перед демонами.

Предположение, на котором основывается эта теория, что дорогой член семьи с момента смерти становится демоном, от кото-

---

[1] В качестве примера такого признания у Фрэзера (1911*b*, 353) приводятся туареги Сахары.

[2] Возможно, здесь нужно добавить условие: пока еще существует что-то из его телесных останков. Frazer (там же, 372).

[3] На Никобарских островах. Frazer (там же [358]).

[4] Wundt (1906, 49).

рого его близкие родственники должны ждать только враждебности и от злых намерений которого они должны всеми средствами защищаться, настолько странно, что вначале в него трудно поверить. Однако почти все авторитетные авторы единодушно приписывают первобытным людям это воззрение. Вестермарк, который в своем труде «Происхождение и развитие моральных понятий», по моему мнению, слишком мало уделяет внимания табу, в разделе «Отношение к умершему» говорит напрямую: «В общем и целом имеющийся у меня фактический материал позволяет мне сделать вывод, что мертвые чаще рассматриваются как враги, а не как друзья[1], и что Джевонс и Грант Аллен заблуждаются, утверждая, что раньше считали, будто злонамеренность мертвых, как правило, направлена только против чужих, тогда как они отечески заботятся о жизни и самочувствии своих потомков и товарищей по клану».

Р. Кляйнпауль в своей впечатляющей книге (1898) использовал остатки древней веры в душу у цивилизованных народов для изображения отношений между живыми и мертвыми. По его мнению, это также достигает кульминации в убеждении, что мертвые кровожадно притягивают к себе живых. Мертвецы убивают; скелет, в виде которого *сегодня* изображается смерть, показывает, что сама смерть — это только мертвец. Живой чувствовал себя в безопасности от преследования мертвеца только тогда, когда проливал воду, которая их разделяла. Поэтому мертвых охотно хоронили на островах, перевозили на другой берег реки; именно отсюда произошли выражения «по эту сторону» и «по ту сторону». С течением времени злонамеренность мертвых стали ограничивать только той категорией, которой приписывали особое право на неприязнь: убитыми, которые в виде злых духов преследуют своих убийц, теми, кто умер в неудовлетворенной тоске, например, невестами. Но первоначально, — считает Кляйнпауль, — все мертвецы были вампирами, все питали

---

[1] Westermarck (1907–1909, т. 2, 424). В примечании и в продолжении текста приводится множество подтверждающих, зачастую весьма характерных свидетельств, например: маори полагали, «что самые близкие и любимые родственники после смерти изменяют свою сущность и даже становятся враждебно настроенными к своим прежним любимцам». [По Taylor (1870, 18).] Австралийские негры считают, что каждый умерший в течение долгого времени злонамерен; чем теснее родство, тем больше страх. [По Fraser (1892, 80).] Центральные эскимосы находятся под влиянием представления, что мертвые находят покой лишь по прошествии времени, а вначале их нужно бояться как злокозненных духов, которые часто окружают деревню, чтобы распространять болезнь, смерть и другие несчастья. (По Boas [1888, 591].)

злобу к живым и старались им навредить, лишить их жизни. В общем и целом именно мертвое тело привело к появлению понятия злого духа.

Предположение, что самые любимые умершие после смерти превратились в демонов, по всей видимости, допускает дальнейшую постановку вопроса. Что подвигло первобытных людей приписать своим дорогим мертвым людям подобное изменение образа мыслей? Почему они их сделали демонами? Вестермарк полагает, что на этот вопрос ответить просто[1]. «Поскольку смерть чаще всего считается наихудшим несчастьем, которое может постичь человека, думают, что покойники крайне недовольны своею судьбой. По мнению первобытных народов, человек умирает только в результате убийства, будь то насильственного, будь то совершенного при помощи колдовства, и уже поэтому душу считают мстительной и обидчивой; она якобы завидует живым и тоскует по обществу прежних родственников; поэтому вполне, что она стремится умертвить их посредством болезней, чтобы с ними соединиться...»

«...Дальнейшее объяснение злобности, приписываемой душам, заключается в инстинктивной боязни их, боязни, которая в свою очередь является следствием страха смерти».

Изучение психоневротических расстройств указывает нам на более развернутое объяснение, которое включает в себя и данное Вестермарком.

Если жена лишилась своего мужа, дочь — своей матери, то нередко случается так, что ту, кто остался в живых, одолевают мучительные раздумья, которые мы называем «навязчивые упреки», по поводу того, не повинна ли она сама — по неосторожности или небрежности — в смерти любимого человека. Ни воспоминание о том, насколько добросовестно она ухаживала за больным, ни вещественное опровержение утверждаемой вины не могут положить конца мучениям, которые являются патологическим выражением печали и со временем постепенно стихают. Психоаналитическое исследование таких случаев познакомило нас со скрытыми движущими силами страдания. Мы узнали, что эти навязчивые упреки в известном смысле справедливы и только поэтому неуязвимы для опровержения и возражения. Дело не в том, что скорбящая действительно повинна в смерти или допустила небрежность, как это утверждает навязчивый упрек; но в ней все-таки что-то присутствовало, ею самой неосознаваемое желание, которое не было недоволь-

[1] Westermarck (1907–1909, т. 2, 426).

но смертью и которое причинило бы эту смерть, будь это в его власти. На это бессознательное желание и реагирует теперь упрек в смерти любимого человека. Такая враждебность, скрывающаяся в бессознательном за нежной любовью, присутствует почти во всех случаях сильной привязанности чувства к определенному лицу и представляет собой классический случай, прототип амбивалентности эмоциональных побуждений у человека. Такая амбивалентность в большей или меньшей степени присуща человеку в его задатках; обычно она не так велика, чтобы привести к появлению описанных навязчивых упреков. Но если амбивалентность сильна от природы, то она проявится именно в отношении к самым любимым людям, там, где ее меньше всего можно было бы ожидать. Предрасположение к неврозу навязчивости, который мы так часто привлекали для сравнения в вопросе табу мы для себя объясняем особенно высокой степенью такой первоначальной амбивалентности чувств.

Мы теперь знаем момент, который может нам объяснить мнимый демонизм недавно умерших душ и необходимость защищаться от их враждебности предписаниями табу. Если мы предположим, что эмоциональной жизни первобытных людей присуща такая же высокая степень амбивалентности, которую по результатам психоанализа мы приписываем больным неврозом навязчивости, то будет понятно, что после тяжелой потери становится неизбежной аналогичная реакция на скрытую в бессознательном враждебность, о которой у невротиков свидетельствовали навязчивые упреки. Однако эта враждебность, мучительно ощущаемая в бессознательном в виде удовлетворенностью смертью, у первобытного человека имеет другую судьбу; она отвергается, смещаясь на объект враждебности, на мертвеца. Этот процесс, часто встречающийся в душевной жизни как нормальных, так и больных людей, мы называем *проекцией*. Тот, кто остался в живых, отрицает, что у него когда-либо были враждебные побуждения против любимого умершего человека; но теперь их вынашивает душа покойного и она постарается проявить их в течение всего периода траура. Характер наказания и раскаяния, присущий этой эмоциональной реакции, несмотря на удавшуюся защиту посредством проекции, проявляется в том, что человек ощущает страх, подвергает себя лишениям и ограничениям, которые частично маскируются под видом защитных мер против враждебного демона. Таким образом, мы вновь обнаруживаем, что табу выросло на почве амбивалентной эмоциональной установки. Также и табу мертвых проистекает

из противоположности между сознательной болью и бессознательным удовлетворением, вызванным случаем смерти. При таком происхождении злобы духов совершенно естественно, что как раз самые близкие и прежде самые любимые родственники покойного должны больше всего его опасаться.

Также и здесь предписания табу ведут себя противоречиво, как и невротические симптомы. С одной стороны, благодаря своему характеру ограничений они выражают печаль, но с другой стороны, весьма отчетливо выдают то, что хотят скрыть, — враждебное отношение к мертвому, которое теперь мотивировано как необходимая оборона. Известную часть запретов табу мы научились понимать как страх перед искушением. Мертвец беззащитен, это должно побуждать к удовлетворению на нем враждебных стремлений, и этому искушению нужно противопоставить запрет.

Но Вестермарк прав, когда не допускает у дикарей понимания разницы между теми, кто умер насильственной и естественной смертью. Для бессознательного мышления убитым является также и тот, кто умер естественной смертью: его убили дурные желания. (Ср. следующую статью в этой серии: «Анимизм, магия и всемогущество мыслей».) Кто интересуется происхождением и значением сновидений о смерти любимых родственников (родителей, братьев и сестер), тот сможет установить полное соответствие в отношении к мертвым у сновидца, ребенка и дикаря, основанное на той же самой амбивалентности чувств[1].

До этого [с. 317] мы возражали против воззрения Вундта, усматривающего сущность табу в страхе перед демонами, и тем не менее мы только что согласились с объяснением, которое сводит табу мертвых к страху перед душой умершего, ставшего демоном. Это может показаться противоречием, но нам будет нетрудно его устранить. Хотя мы и допустили демонов, но не придавали им значения чего-то конечного и неразрешимого для психологии. Мы, так сказать, шли позади демонов, признав их проекциями враждебных чувств, которые те, кто остался в живых, питают к мертвым.

Согласно нашей хорошо обоснованной гипотезе, расщепленные — нежные и враждебные — чувства к покойному стремятся заявить о себе при утрате в виде печали и удовлетворения. Между этими двумя противоположностями должен возникнуть конфликт,

---

[1] [Ср. Фрейд. «Толкование сновидений» (1900*a*), *Studienausgabe*, т. 2, с. 253 и далее.]

и поскольку один из соперничающих партнеров, враждебность, полностью или большей частью бессознателен, исход конфликта не может состоять в вычитании двух интенсивностей друг из друга с сознательным предпочтением того чувства, которого оказалось в избытке, подобно тому, как любимому человеку прощают нанесенную им обиду. Скорее, процесс совершается благодаря особому психическому механизму, который в психоанализе принято называть *проекцией*. Враждебность, о которой ничего не известно и впредь ничего не хочется знать, переносится из внутреннего восприятия во внешний мир, при этом она отнимается от самого себя и приписывается другим. Не мы, оставшиеся в живых, радуемся теперь тому, что избавились от умершего; нет, мы по нему горюем, но он странным образом превратился в злого демона, которому наше несчастье принесло бы удовлетворение, который стремится довести нас до смерти. Оставшиеся в живых должны теперь защищаться от этого злого врага; они избавлены от внутренней подавленности, но заменили ее притеснением извне.

Нельзя отрицать, что этот процесс проекции, делающих умерших злонамеренными врагами, находит опору в реальной враждебности, которая может напоминать о последних и за которую их действительно можно упрекнуть. То есть речь идет об их грубости, властолюбии, несправедливости и всем прочем, что составляет задний план даже самых нежных отношений между людьми. Но дело обстоит не так просто, чтобы сам по себе этот момент сделал для нас понятным сотворение демонов посредством проекции. Несомненно, провинности умерших в известной степени обосновывают враждебность тех, кто остался в живых, но они были бы недейственными, если бы последние сами не развивали этой враждебности, и, разумеется, момент смерти был бы самым неподходящим поводом для того, чтобы пробудить воспоминание об упреках, которые обоснованно можно было бы им предъявить. Мы не можем обойтись без бессознательной враждебности как постоянно действующего и главного побуждающего мотива. Это враждебное отношение к самым близким и самым дорогим родственникам при их жизни могло оставаться латентным, то есть не открываться сознанию ни прямо, ни косвенно посредством какого-либо замещающего образования. С кончиной одновременно любимых и ненавистных людей это уже было невозможным, конфликт обострился. Печаль, происходящая от усилившейся нежности, с одной стороны, стала более нетерпимой к латентной враждебности, с другой стороны, она не могла допустить, чтобы из последней получилось теперь чувство удовлетво-

12 Зак 5290

рения. Тем самым это привело к вытеснению бессознательной враждебности посредством проекции, к образованию того церемониала, в котором страх наказания находит свое выражение через демонов, а по истечении периода траура также и сам конфликт теряет свою остроту, а потому табу этих мертвых может ослабиться или предаться забвению.

4

Выяснив таким образом почву, на которой выросло чрезвычайно поучительное табу мертвых, мы хотим воспользоваться возможностью и добавить несколько замечаний, которые могут оказаться важными для понимания табу вообще.

Проекция на демонов бессознательной враждебности при табу мертвых представляет собой лишь отдельный пример из целого ряда процессов, которым нужно будет приписать огромное влияние на формообразование душевной жизни первобытного человека. В рассматриваемом случае проекция служит разрешению конфликта чувств; такое же применение она находит в большом количестве психических ситуаций, ведущих к неврозу. Но проекция не создана для защиты, она осуществляется также там, где нет конфликтов. Проекция вовне внутренних восприятий является примитивным механизмом, которому, например, подчинены восприятия нашими органами чувств, который, стало быть, при нормальных условиях принимает самое большое участие в формообразовании нашего внешнего мира. При пока еще не достаточно выясненных условиях внутренние восприятия эмоциональных и мыслительных процессов, подобно восприятиям органами чувств, также проецируется вовне, употребляется для придания формы внешнему миру, хотя они должны были бы принадлежать миру внутреннему. Генетически это, возможно, связано с тем, что первоначально функция внимания была обращена не на внутренний мир, а на раздражения, притекающие от внешнего мира, а из эндопсихических процессов оно воспринимало только сообщения о развитии удовольствия и неудовольствия. И только с формированием языка абстрактного мышления, благодаря соединению чувственных остатков словесных представлений с внутренними процессами эти внутренние процессы сами постепенно становились доступными для восприятия. До того времени первобытные люди посредством проекции вовне внутренних восприятий создали картину внешнего мира, которую мы те-

перь при помощи окрепшего восприятия сознания должны обратно перевести на язык психологии[1].

Проекция на демонов собственных дурных побуждений является только частью системы, которая стала «мировоззрением» первобытных людей и с которой мы познакомимся в следующей статье этой серии как с «анимистической». Тогда мы должны будем установить психологические особенности такого системного образования и найти отправные точки опять-таки в анализе тех системных образований, которые нам предоставляют неврозы. Пока мы хотим сказать только то, что прототипом для всех этих системных образований является так называемая «вторичная переработка» содержания сновидения[2]. Не забудем также о том, что начиная со стадии образования системы для каждого акта, оцениваемого сознанием, имеются два ответвления — системное и реальное, но бессознательное[3].

Вундт (1906, 129) отмечает, что «среди воздействий, которые повсюду миф приписывает демонам, сначала преобладают *пагубные*, так что в вере народов злые демоны, несомненно, древнее, чем добрые». Вполне возможно, что понятие демона вообще было приобретено из столь важного отношения к мертвым. Присущая этим отношениям амбивалентность выразилась затем в ходе дальнейшего развития человечества в том, что позволила возникнуть из одного и того же источника двум совершенно противоположным психическим образованиям: страху демонов и привидений, с одной стороны, почитанию предков— с другой[4]. То, что демоны всегда понимаются как духи *недавно* умерших, как ничто другое доказывает влияние траура на возникновение веры в демонов. Траур должен разрешить совершенно определенную психическую задачу, он дол-

[1] [Возможно, эти замечания о внимании станут понятнее, если привлечь пассаж в главе VII (Г) «Толкования сновидений» (1900*a*), *Studienausgabe*, т. 2, с. 547.]

[2] [Вся тема «вторичной переработки» подробно обсуждается в главе VI (I) «Толкования сновидений», *Studienausgabe*, т. 2, с. 470 и далее.]

[3] [Это объясняется ниже, на с. 382–383.] Продукты проекции первобытных людей близки персонификациям, посредством которых поэт изображает борющиеся в нем противоположные импульсы влечений в виде отдельных индивидов.

[4] В психоанализах невротических лиц, которые страдают или в своем детстве страдали страхом провидений, эти привидения зачастую бывает нетрудно разоблачить как родителей. См. в этой связи сообщение П. Хеберлина (1912), озаглавленное «Сексуальные духи», в котором речь идет о другом эротически воспринимаемом человеке, но отец был покойным.

жен отделить воспоминания и ожидания живых от мертвых. Если эта работа произошла, то боль ослабевает, вместе с ней раскаяние и упрек, а поэтому также страх перед демоном. Но те же самые духи, которые вначале внушали страх в качестве демонов, имеют теперь более радушное назначение — их чествуют как предков и к ним взывают о помощи.

Если рассмотреть, как с течением времени менялось отношение тех, кто остался в живых, к мертвым, то становится очевидным, что его амбивалентность чрезвычайно ослабла. Теперь легко удается подавить бессознательную, по-прежнему подтверждающуюся враждебность к мертвым, и для этого уже не требуется особых душевных затрат. Там, где прежде боролись друг с другом удовлетворенная ненависть и многострадальная нежность, теперь, подобно образовавшемуся рубцу, возникает пиетет и требует: *De mortuis nil nisi bene*. Только невротики омрачают печаль из-за утраты дорогого для них человека приступами навязчивых упреков, которые в психоанализе выдают их тайну — старую амбивалентную эмоциональную установку. Каким путем было достигнуто это изменение, в каком соотношении причиной этой послужили конституциональное изменение и реальное улучшение семейных отношений — это здесь обсуждаться не будет. Но благодаря этому примеру можно было бы прийти к предположению, *что в душевных побуждениях первобытных людей в общем и целом следует допустить более высокую степень амбивалентности, чем та, которую можно выявить у сегодня живущего культурного человека. С уменьшением этой амбивалентности постепенно исчезло также табу, компромиссный симптом конфликта амбивалентности.* О невротиках, которые вынуждены воспроизводить эту борьбу и вытекающее из нее табу, мы сказали бы, что они принесли с собой архаическую конституцию в виде атавистического остатка, компенсация которого, служащая требованию культуры, принуждает их к таким огромным душевным затратам.

Здесь мы вспоминаем сбивающие с толку из-за своей неясности сведения о двойном значении слова табу: святой и нечистый, — которые предоставил нам Вундт (см. выше [с. 317–318]). Первоначально слово «табу» еще не имело значения святого и нечистого, а обозначало демоническое, к которому нельзя прикасаться, и тем самым подчеркивало важный, общий для обоих крайних понятий признак; однако эта сохраняющаяся общность доказывает, что между двумя областями святого и нечистого вначале имелось соответствие, которое только позднее уступило место дифференциации.

В противоположность этому из наших рассуждений мы без труда делаем вывод, что слову «табу» с самого начала присуще упомянутое двойное значение, что оно служит для обозначения определенной амбивалентности и всего того, что выросло на почве этой амбивалентности. *Табу* — само по себе амбивалентное слово, и только впоследствии, как мы полагаем, из установленного значения этого слова можно было бы догадаться — а это и оказалось итогом тщательного исследования, — что запрет табу следует понимать как результат амбивалентности чувств. Изучение древнейших языков нам показало, что когда-то было много таких слов, которые заключали в себе противоположности, в известном смысле — пусть и не полностью том же — были амбивалентными, как и слово «табу»[1]. Незначительные звуковые модификации противоречивого по смыслу первого слова позднее служили тому, чтобы создать обоим объединенным здесь противоположностям отдельное словесное выражение.

Слово «табу» имело другую судьбу; с уменьшением важности обозначаемой им амбивалентности оно само и аналогичные ему слова исчезли из лексикона. Я надеюсь, что в дальнейшем изложении мне удастся показать вероятность того, что за судьбой этого понятия скрывается ощутимое историческое преобразование, что сначала это слово было связано с совершенно определенными человеческими отношениями, которым была присуща значительная эмоциональная амбивалентность, и что отсюда оно распространилось на другие, аналогичные отношения. [Ср. с. 427 и далее.]

Если мы не заблуждаемся, то понимание табу также проливает свет на природу и возникновение *совести*. Не расширяя понятий, можно говорить о совести табу и о связанном с табу сознании вины, возникающем после его нарушения. Вероятно, совесть табу представляет собой самую древнюю форму, в которой нам встречается феномен табу.

Ибо что такое «совесть»? Как свидетельствует язык, она принадлежит к тому, что лучше всего известно; в некоторых языках ее обозначение фактически не отличается от обозначения сознания[2].

---

[1] Ср. мой реферат (1910*e*), посвященный работе Абеля «О противоположном значении первых слов» [1884].

[2] [В немецком языке слово «Gewissen» (совесть) происходит от «wissen» (знать), подобно тому, как в русском — «совесть» от «ведать», а во французском языке слово «conscience» имеет оба значения. — *Примечание переводчика*.]

Совесть — это внутреннее восприятие отвержения некоторых существующих у нас желаний; однако акцент делается на том, что этому отвержению не требуется обращаться ни к чему другому, чтобы быть осознанным. Еще более отчетливым это становится при сознании вины, восприятии внутреннего осуждения таких актов, с помощью которых мы осуществили определенные импульсы-желания. Обоснование кажется здесь излишним; каждый, у кого есть совесть, должен ощутить в себе правомерность осуждения, упрек за совершенное действие. Но именно такую особенность обнаруживает отношение дикарей к табу; табу — это веление совести, его нарушение порождает сильнейшее чувство вины, которое является столь же совершенно естественным, как и неизвестным по своему происхождению[1].

Стало быть, также и совесть, вероятно, возникает на почве амбивалентности чувств из совершенно определенных человеческих отношений, с которыми связана эта амбивалентность, и при условиях, имеющих силу для табу и для невроза навязчивости, а именно: один член противоположности является бессознательным и остается вытесненным под воздействием навязчиво господствующего другого. С этим выводом согласуется многое из того, что мы узнали из анализа неврозов. Во-первых, что в характере лиц, страдающих неврозом навязчивости, бросается в глаза черта болезненной совестливости как симптом реакции на искушение, подкарауливающее в бессознательном, и что при обострении болезни у них развивается высшая степень сознания своей виновности. Действительно, можно осмелиться высказать утверждение, что, если мы не сумеем выяснить у больных неврозом навязчивости происхождение сознания вины, то у нас вообще не будет шансов его узнать. Решить эту задачу удается у отдельного невротического индивида; что касается народов, то мы отважимся заключить, что она имеет аналогичное решение.

Во-вторых, нам должно броситься в глаза, что по своей природе сознание вины имеет многое от тревоги; без сомнения, его можно описать как «страх совести». Тревога же указывает на бессознательные источники; из психологии неврозов нам известно, что, если желания-побуждения подвергаются вытеснению, то их либидо пре-

---

[1] Имеется интересная параллель, что сознание вины табу нисколько не уменьшается, если проступок совершен по неведению (см. примеры выше [с. 334]), и что еще в греческом мифе вина Эдипа не устраняется тем, что он стал виновен, сам того не ведая и не желая, и даже вопреки своей воле.

образуется в тревогу. В связи с этим мы хотим напомнить, что и при сознании вины что-то является неизвестным и бессознательным, а именно мотивировка отвержения. Этому неизвестному соответствует характер тревоги сознания вины[1].

Если табу выражается преимущественно в запретах, то возможно одно рассуждение, которое нам говорит: совершенно естественно и не требуется никакого пространного доказательства из аналогии с неврозами, что в его основе лежит позитивное, чего-то жаждущее течение. Ибо то, чего никто не желает сделать, не требуется запрещать, и во всяком случае то, что категорически запрещается, должно все-таки быть предметом вожделения. Если это понятное положение применить к нашим первобытным людям, то мы должны были бы заключить, что к числу их сильнейших искушении относится: убивать своих королей и жрецов, совершать инцест, надругаться над мертвыми и т. п. Это едва ли вероятно; но самое решительное возражение мы вызовем, если применим то же самое положение к случаям, в которых, как нам кажется, мы сами отчетливее всего слышим голос совести. Тогда с непоколебимой уверенностью мы стали бы утверждать, что не испытываем ни малейшего искушения нарушить какую-либо из этих заповедей, например, заповедь «не убий», и что, нарушив ее, будем испытывать лишь отвращение.

Если придать этому свидетельству нашей совести значение, на которое оно претендует, то, с одной стороны, запрет становится излишним — как табу, так и моральный запрет, — с другой стороны, факт существования совести остается необъясненным, а отношения между совестью, табу и неврозом отпадают; таким образом, воссоздается то состояние нашего понимания, которое существует и в настоящее время, пока мы не применим к проблеме психоаналитическую точку зрения.

Если же мы принимаем в расчет факты, установленные психоанализом на сновидениях здоровых людей, что искушение убить другого также и у нас является более сильным и встречается чаще, чем мы предполагаем, и что оно оказывает психическое воздействие даже там, где не обнаруживает себя нашему сознанию, если мы да-

[1] [Следует отметить, что воззрения Фрейда на сущность и происхождение как совести, так и тревоги в его последующих работах значительно изменились. Относительно его более поздних взглядов на совесть см. главы VII и VIII работы «Неудовлетворенность культурой» (1930*a*), выше, с. 250 и далее и с. 260 и далее, на тревогу см. «Торможение, симптом и тревога» (1926*d*), а также 32-ю лекцию «Нового цикла» (1933*a*), *Studienausgabe*, т. 1, с. 520 и далее.]

лее распознали в навязчивых предписаниях определенных невротиков способы защиты и самонаказания, связанные с усилившимся импульсом убивать, то тогда к выдвинутому ранее положению: «Если имеется запрет, то за ним должно скрываться желание» — мы вернемся с новой оценкой. Мы предположим, что это желание убивать действительно существует в бессознательном и что табу, как и моральный запрет, в психологическом отношении отнюдь не лишни, а скорее объясняются и оправдываются амбивалентной установкой к импульсу убивать.

Одна особенность этого амбивалентного отношения, которая очень часто выделяется как фундаментальная, а именно, что позитивное, жаждущее течение является бессознательным, открывает перспективу выявления дальнейших взаимосвязей и возможностей объяснения. Психические процессы в бессознательном не всегда тождественны с теми процессами, которые нам известны из нашей сознательной душевной жизни, а пользуются некоторой достойной внимания свободой, которой лишены последние. Бессознательный импульс необязательно возникает там, где мы обнаруживаем его проявление; он может происходить из совершенно другого места, первоначально быть связанным с другими людьми и отношениями и благодаря механизму *смещения* попадать туда, где он обращает на себя наше внимание. Кроме того, вследствие неразрушимости очень ранних бессознательных процессов, которым он соответствовал, и невозможности их скорректировать, он может перенестись в более поздние времена и условия, в которых его проявления должны показаться странными. Все это только намеки, но тщательная их разработка показала бы, насколько важными они могут стать для понимания развития культуры.

Подводя итог этим рассуждениям, нам не хочется упустить возможность сделать замечание, предваряющее дальнейшие исследования. Если мы и придерживаемся мнения о принципиальном сходстве запрета табу и морального запрета, то все же не будем оспаривать, что между ними должно существовать психологическое различие. Только изменение условий основополагающей амбивалентности может быть причиной того, что запрет уже не проявляется в форме табу.

До сих пор при аналитическом рассмотрении феноменов табу мы руководствовались доказуемыми соответствиями с неврозом навязчивости, но табу — это все-таки не невроз, а социальное образование; поэтому перед нами стоит задача указать также на то, в чем

следует искать принципиальное отличие невроза от продукта культуры, такого, как табу.

Здесь я опять-таки хочу взять в качестве отправной точки отдельный факт. Первобытные люди боятся наказания за нарушение табу, по большей части тяжелого заболевания или смерти. Это наказание угрожает тому, кто позволил себе совершить подобное нарушение. При неврозе навязчивости дело обстоит иначе. Если больному приходится совершить нечто для него запретное, то он боится наказания не для себя, а для другого человека, который чаще всего оставался неопределенным, но в результате анализа в нем легко узнать одного из самых близких и самых любимых для больного людей. Стало быть, невротик ведет себя при этом, так сказать, альтруистически, первобытный человек — эгоистически. Только тогда, когда за нарушением табу для преступника не последовало спонтанной расплаты, у дикарей пробуждается коллективное чувство, что из-за этого злодеяния всем угрожает опасность, и они спешат сами привести в исполнение не последовавшее наказание. Нам легко объяснить себе механизм такой солидарности. Здесь свою роль играет страх перед заразительным примером, перед искушением подражать, то есть перед заразностью табу. Если кому-то удалось удовлетворить вытесненное желание, то у всех других членов общества должно возникнуть такое же желание; чтобы подавить это искушение, тот человек, которому, по существу, завидуют, должен быть лишен плодов своей дерзости, а наказание нередко предоставляет возможность тем, кто его исполняет, под видом возмездия со своей стороны совершить тот же самое преступное действие. Это, по существу, одна из основ человеческих правил, касающихся наказания, и ее предпосылкой является, несомненно, верная мысль об однородности запретных побуждений у преступника и у мстящего общества.

Психоанализ подтверждает здесь то, что обычно говорят благочестивые люди: все мы закоренелые грешники. Как же объяснить неожиданное благородство невротика, который вовсе боится не за себя, а исключительно за любимого человека? Аналитическое исследование показывает, что это благородство не является первичным. Первоначально, то есть в начале заболевания, угроза наказания, как и у дикарей, относилась к собственной персоне; в каждом случае человек опасался за свою собственную жизнь; только позднее страх смерти сместился на другого любимого человека. Этот процесс в известной мере сложен, но мы полностью его понимаем. В основе запретного образования обычно лежит недоброе побуждение

— желание смерти — в отношении любимого человека. Оно вытесняется посредством запрета, запрет связывается с определенным действием, которое благодаря смещению заменяет враждебное действие по отношению к любимому человеку, за совершение этого действия угрожает наказание смертью. Но процесс идет дальше, и первоначальное желание смерти любимому человеку затем заменяется страхом его смерти. Если, следовательно, невроз оказывается таким нежно альтруистическим, то этим он *компенсирует* лишь лежащую в его основе противоположную установку бесчувственного эгоизма. Если мы назовем эмоциональные побуждения, которые характеризуются тем, что принимают в расчет другого и не избирают его в качестве сексуального объекта, *социальными*, то отступление этих социальных факторов на задний план мы можем расценивать как главную черту невроза, впоследствии скрытую благодаря сверхкомпенсации.

Не останавливаясь на возникновении этих социальных побуждений и их отношении к другим основным влечениям человека, мы хотим на другом примере показать вторую главную особенность невроза. По форме своего проявления табу имеет огромное сходство со страхом прикосновения у невротиков, с *délire de toucher*. При этом неврозе речь обычно идет о запрете сексуального прикосновения, а психоанализ в общем и целом показал, что энергии влечения, которые при неврозе отклоняются и смещаются, имеют сексуальное происхождение. В случае табу запретное прикосновение имеет, очевидно, не только сексуальное значение, но и, скорее, более общее значение нападения, овладения, утверждения собственной персоны. Если запрещено даже прикасаться к вождю или к чему-то, с чем он контактировал, то этим должен подвергнуться торможению тот же импульс, который в другие разы проявляется в недоверчивом надзоре за вождем, тем более в его физическом истязании перед коронованием (см. выше [с. 341]). *Таким образом, преобладание сексуальных компонентов влечений над социальными является характерным моментом невроза.* Но сами социальные влечения возникли в результате объединения эгоистических и эротических компонентов в особые единицы.

На этом одном примере сравнения табу с неврозом навязчивости уже можно увидеть, каким является отношение отдельных форм невроза к культурным образованиям и почему изучение психологии неврозов окажется важным для понимания культурного развития.

Неврозы, с одной стороны, демонстрируют явное и глубокое сходство с великими социальными произведениями искусства, ре-

лигии и философии, а с другой стороны, проявляются как искажения последних. Пожалуй, можно сказать, что истерия представляет собой карикатуру на произведение искусства, невроз навязчивости — карикатуру на религию, паранойяльный бред — карикатурное искажение философской системы. Это отклонение в конечном счете объясняется тем, что неврозы представляют собой асоциальные образования; они пытаются частными средствами создать то, что в обществе возникло благодаря коллективной работе. При анализе влечений у невротических больных выясняется, что решающее влияние здесь оказывают влечения сексуальной природы, тогда как соответствующие культурные образования зиждутся на социальных влечениях, возникших в результате слияния эгоистических и эротических компонентов. Одна половая потребность не в состоянии объединить людей так, как объединяют их требования самосохранения; сексуальное удовлетворение — это прежде всего личное дело индивида.

В генетическом отношении асоциальная природа невроза вытекает из его первоначальной тенденции сбежать из не дающей удовлетворения реальности в более приятный мир фантазии. В этом реальном мире, которого избегает невротик, господствует общество людей и совместно созданные ими институты; уход от реальности в то же время является выходом из человеческого сообщества[1].

---

[1] [Многие из приведенных в этой статье сравнений табу с неврозом навязчивости иллюстрируются историей болезни «Крысина» (1909*d*). Тему табу Фрейд далее обсуждает в работе «Табу девственности» (1918*a*). К вопросу об отношении человека к смерти см. также статью «В духе времени о войне и смерти» (1915*b*) в данном томе, выше, с. 49 и далее. Антагонизм между непосредственными сексуальными стремлениями и социальными образованиями обсуждается главе XII (Г) работы «Психология масс и анализ Я» (1921*c*), в данном томе, выше, с. 130–133.]

III
АНИМИЗМ, МАГИЯ И ВСЕМОГУЩЕСТВО МЫСЛЕЙ

I

Неизбежным недостатком работ, стремящихся применить идеи психоанализа к темам гуманитарных наук, является то, что они предоставляют читателю слишком мало того и другого. Поэтому они ограничиваются тем, что носят характер стимулов, они делают предложения специалисту, которые он должен принять во внимание в своей работе. Этот недостаток проявится сильнее всего в статье, в которой будет затронута огромная область того, что называется анимизмом[1].

Анимизмом в узком значении слова называется учение о представлениях о душе, в широком — о духах вообще. Различают еще анимализм — учение об одушевленности кажущейся нам неживой природы [см. ниже, с. 379], и сюда же относятся анимализм и манизм. Название «анимизм», ранее применявшееся к определенной философской системе, по-видимому, приобрело свое нынешнее значение благодаря Э. Б. Тайлору[2].

Повод к выдвижению такого названия дало ознакомление с необычайно удивительным восприятием природы и мира известными нам первобытными народами — как историческими, так и живущими в настоящее время. Они населяют мир бесчисленным множеством духов, которые к ним благосклонны или недоброжелательны; они приписывают этим духам и демонам возникновение природных явлений и считают не только животных и растения, но и неодушевленные предметы в мире оживленными ими. Третья и, возможно, самая важная часть этой первобытной «натурфилосо-

---

[1] Требуемая сжатость материала заставляет отказаться также от подробной библиографии. Вместо этого ограничусь указанием на известные труды Герберта Спенсера, Дж. Г. Фрэзера, Э. Лэнга и В. Вундта, из которых взяты все положения, касающиеся анимизма и магии. Самостоятельность автора может проявиться только в сделанном им выборе тем и воззрений.

[2] E. B. Tylor (1891, т. I, 425), B. Wundt (1906 [142–143 и] 173) [см. также Marett (1900, 171)].

фии»[1] кажется нам гораздо менее странной, потому что мы сами еще не очень далеко ушли от нее, в то время как существование духов мы все же весьма ограничили, а явления природы объясняем сегодня допущением безличных физических сил. Первобытные люди верят как раз в подобное «одушевление» также и человеческих особей. Все люди имеют душу, которая может покинуть свое местожительство и переселиться в других людей; Эти души являются носителями умственной деятельности и до известной степени независимы от «тел». Первоначально души представлялись как очень похожие на индивидов, и только в ходе долгого развития они избавились от материальных признаков и достигли высокой степени «одухотворенности»[2].

Большинство авторов склоняется к предположению, что эти представления о душе являются первоначальным ядром анимистической системы, что духи соответствуют только ставшим самостоятельными душам и что души животных, растений и предметов были образованы по аналогии с душами людей.

Каким образом первобытные люди пришли к своеобразным дуалистическим базисным представлениями, на которых зиждется эта анимистическая система? Полагают, что благодаря наблюдению за феноменами сна (вместе со сновидениями) и очень похожей на него смерти и благодаря стремлению объяснить себе эти состояния, напрямую касающиеся любого отдельного человека. Прежде всего исходным пунктом образования теории, должно быть, стала проблема смерти. Для первобытного человека продолжение жизни — бессмертие — является чем-то само собой разумеющимся. Представление о смерти возникло позднее и было воспринято лишь постепенно, да и для нас оно по-прежнему является бессодержательным и неосуществимым. О том, насколько другие наблюдения и опыт участвовали в образовании основных анимистических учений — о видениях, тенях, зеркальных отражениях и т. п., состоялись весьма оживленные, но так ничем и не завершившиеся дискуссии[3].

Если первобытный человек реагировал на феномены, заставлявшие его задуматься, образованием представлений о душе, а затем переносил их на объекты внешнего мира, то при этом его поведение расценивается как совершенно естественное и не загадочное.

---

[1] [Пантеистическая философия Фридриха Шеллинга.]

[2] Вундт (1906), глава IV «Представления о душе».

[3] Ср., кроме Вундта [там же] и Г. Спенсера [1893, 1-я часть], ориентирующие статьи в «Encyclopaedia Britannica» (1910–1911) («Анимизм», «Мифология» и т. д.).

Перед лицом того факта, что одни и те же анимистические представления одинаково проявлялись у самых разных народов и во все времена, Вундт (1906, 154) высказывает мысль, что эти представления «являются неизбежным психологическим продуктом мифотворческого сознания, а первобытный анимизм можно считать духовным выражением *естественного состояния человека*, насколько оно вообще доступно нашему наблюдению». Обоснование оживления неодушевленного было дано еще Хьюмом в его «Естественной истории религии» [раздел III], где он писал: *«There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted and of which they are intimately conscious»*[1].

Анимизм представляет собой систему мышления, он не только дает объяснение отдельного феномена, но и позволяет постигать мир в целом как единую взаимосвязь, из одной точки. Если следовать авторам, то с течением времени человечество создало три таких системы мышления, три великих мировоззрения: анимистическое (мифологическое), религиозное и научное. Среди них возникшее первым, мировоззрение анимизма, пожалуй, является самой последовательным и исчерпывающим; оно объясняет сущность мира без остатка. Это первое мировоззрение человечества теперь представляет собой психологическую теорию. В наши намерения не входит показать, как много из него сохранилось в современной жизни — либо в обесцененной форме суеверия, либо в качестве основы нашего языка, верования и философствования.

Когда говорят, что сам анимизм еще не религия, но он содержит предпосылки, на которых в дальнейшем создаются религии, то тем самым обращаются к последовательности появления трех мировоззрений. Также вполне очевидно, что миф основывается на анимистических предположениях; однако то, как конкретно соотносятся между собой миф и анимизм, в основных пунктах еще не выяснено.

2

Наша психоаналитическая работа начнется с другого пункта. Неправомерно предполагать, что люди добились создания своей пер-

---

[1] [«Универсальная тенденция человечества состоит в том, чтобы воспринимать каждое существо как себе подобное и переносить на каждый объект те качества, с которыми сам человек хорошо знаком и которые он сознает лучше всего».] По Tylor (1891, т. 1, 477).

вой системы мира из чисто умозрительного любопытства. Свою долю в этих стараниях должна иметь практическая потребность овладеть миром. Поэтому мы не удивимся, узнав, что рука об руку с анимистической системой идет еще и нечто другое, наставление, как нужно себя вести, чтобы получить власть над людьми, животными и вещами или их душами. Это наставление, известное под названием «*колдовство* и *магия*», С. Рейнах [1905–1912, т. 2, XV] предлагает называть стратегией анимизма; я предпочел бы вместе с Хубертом и Маусcом (1904 [142 и далее]) сравнить это с техникой [анимизма].

Можно ли колдовство и магию понятийно отделить друг от друга? Это возможно, если с некоторым самоуправством пренебречь неточностями словоупотребления. В таком случае колдовство, в сущности, будет искусство влиять на духов, обращаясь с ними так, как при таких же условиях поступают с людьми, то есть их успокаивая, примиряя, располагая к себе, запугивая, лишая их силы, подчиняя их своей воле теми же средствами, которые оказались действенными по отношению к живым людям. Магия же — это нечто другое; она в принципе игнорирует духов и пользуется особым средством, а не банальной психологической методикой. Нам нетрудно будет понять, что магия является более ранней и более важной частью анимистической техники, ибо среди средств, с помощью которых следует обращаться с духами, имеются и магические[1], а магия находит себе применение также и в тех случаях, когда, как нам кажется, одухотворения природы не произошло.

Магия должна служить самым разнообразным целям: подчинять явления природы воле человека, защищать индивида от врагов и опасностей и давать ему силы, чтобы наносить ущерб врагам. Принципы же, на которых основывается магическое действие — или, вернее, принцип магии, — настолько очевиден, что признается всеми авторами. В самом сжатом виде его можно выразить, если отрешиться от добавленной оценки, словами Э. Б. Тайлора [1891, т. 1, 116]: «*Mistaking an ideal connection for a real one*»[2]. Эту особенность мы хотим пояснить на примере двух групп магических действий.

Одна из самых распространенных магических процедур, имеющих целью навредить врагу, состоит в том, чтобы из того или

---

[1] Если криком и шумом прогоняют духа, то это является чисто колдовским действием; если его подчиняют, завладев его именем, то это значит, что против него применялась магия.

[2] [«Ошибочное принятие идеальной взаимосвязи за реальную» (англ.). — *Примечание переводчика*.]

иного материала сделать его копию. При этом сходство большого значения не имеет. Можно также какой-нибудь объект «назвать» его изображением. То, что затем делают с этим изображением, случается и с ненавистным оригиналом; та часть тела, которую повреждают у первого, начинает болеть у последнего. Та же самая магическая техника вместо личной враждебности может служить благочестивым целям, и, таким образом, можно призвать на помощь богов в борьбе со злыми демонами. Цитирую по Фрэзеру (1911*a*, т. 1, 67): «Каждую ночь, когда бог солнца Ра (в древнем Египте) спускался к себе домой на пламенеющий запад, ему приходилось вести ожесточенный бой с сонмом демонов, которые нападали на него под предводительством заклятого врага Апепи. Всю ночь напролет он сражался с ними, и зачастую силы тьмы были достаточны велики для того, чтобы также и днем посылать темные тучи на голубое небо, ослаблявшие его силу и не пропускавшие его свет. Чтобы заступиться за бога, в его храме в Фивах ежедневно совершалась следующая церемония: из воска делали изображение его врага Апепи в виде ужасного крокодила или свернувшейся кольцами змеи и на нем зелеными чернилами писали имя демона. Затем эту фигуру, завернутую в папирус, на котором наносился аналогичный рисунок, обматывали черными волосами; жрец на нее плевал, полосовал каменным ножом и бросал на землю. Затем он наступал на нее левой ногой и, наконец, сжигал ее в огне, поддерживаемом определенными растениями. После того как Апепи таким образом был уничтожен, то же самое происходило со всеми демонами его свиты. Это богослужение, при котором должны были произноситься определенные молитвы, повторялось не только утром, днем и вечером, но и в любое время суток, когда бушевала буря, когда шел проливной дождь или черные тучи закрывали в небе солнечный диск. Злые враги ощущали наказание, которому подвергались их изображения, как будто это происходило с ними самими; они обращались в бегство, и бог солнца снова торжествовал»[1].

Из необозримого множества аналогично обоснованных магических действий я хочу выделить только два, которые всегда играли важную роль у первобытных народов и частично сохранились в ми-

[1] Библейский запрет изображать какое-нибудь живое существо, наверное, возник не вследствие принципиального отвержения изобразительного искусства, а должен был лишить инструмента магию, осуждаемую иудейской религией. Frazer (1911*a*, т. 1, 87, прим.).

фах и культах более высоких ступеней развития, а именно способы заклинания дождя и плодородия. Дождь вызывают магическим способом, имитируя его, а также подражая порождающим его тучам или буре. Это выглядит так, будто люди хотели «поиграть в дождь». Например, японские айнос изображают дождь следующим образом: одни из них выливают воду из больших сит, тогда как другие оснащают большую чашу парусами и веслами, как если бы это был корабль, и обходят с нею вокруг деревни и садов[1]. А плодородие почвы обеспечивали себе магическим способом, сценически изображая человеческий половой акт. Так, — один пример вместо бесконечно многих — в некоторых частях Явы, когда приближается время цветения риса, крестьянин и крестьянка отправляются ночью в поля, чтобы побудить рис к плодородию примером, который они ему подают[2]. И наоборот, люди боялись, что предосудительные инцестуозные половые отношения станут причиной плохого роста и бесплодия почвы[3].

Также и известные негативные предписания — то есть магические меры предосторожности — можно отнести к этой группе. Если часть жителей деревни даяков отправилась на охоту на кабана, то оставшиеся не смеют прикасаться своими руками ни к маслу, ни к воде, ибо в противном случае пальцы охотников станут мягкими и добыча ускользнет из их рук[4]. Или если гильяк-охотник подстерегает в лесу дичь, то его детям, оставшимся дома, запрещено делать рисунки на дереве или на песке. В противном случае тропы в густом лесу могут так же переплестись, как линии рисунка, и из-за этого охотник не найдет дороги домой[5].

Если в этих последних примерах магического действия, как и во многих других, расстояние не играет никакой роли и, стало быть, телепатия принимается как нечто само собой разумеющееся, то и для нас не составит никакой трудности понять эту особенность магии.

Не подлежит никакому сомнению, что именно считается действенным во всех этих примерах. Это — *подобие* совершенного действия ожидаемому событию. Поэтому Фрэзер называет подобного рода магию *имитационной* или *гомеопатической*. Если я хочу, чтобы

---

[1] [Frazer (1911 *a*, т. 1, 251), по Batchelor (1901, 333).]

[2] Frazer (1911 a, т. 2, 98) [по Wilken (1884, 958)].

[3] Отголоски этого можно найти в «Царе Эдипе» Софокла [например, в прологе и первом хоре].

[4] Frazer (1911*a*, т. 1, 120) [по Roth (1896, т. 1, 430)].

[5] Frazer (1911*a*, т. 1, 122) [по Labbé (1903, 268)].

шел дождь, то мне нужно только сделать нечто такое, что выглядит как дождь или напоминает дождь. В следующей фазе культурного развития вместо этого магического вызывания дождя люди будут устраивать молитвенное шествие к храму и умолять живущих там святых даровать дождь. Наконец, люди откажутся и от этой религиозной техники и взамен будут пытаться вызывать дождь какими-либо воздействиями на атмосферу.

В другой группе магических действий принцип подобия уже не принимается во внимание; вместо него используется другой, который легко будет понять из нижеследующих примеров.

Чтобы нанести вред врагу, можно воспользоваться другим методом. Нужно завладеть его волосами, ногтями, отходами или даже частью его одежды и с этими предметами совершить что-то враждебное. В таком случае — это то же самое, как если бы завладели самим человеком, а то, что проделали с принадлежащими ему вещами, должно произойти с ним самим.

К важным составным частям личности, в соответствии с представлением первобытных людей, относится имя; если, стало быть, знаешь имя человека или духа, то приобретаешь известную власть над тем, кто это имя носит. Отсюда удивительные меры предосторожности и ограничения в употреблении имен, о которых говорилось в статье о табу. (Ср. с. 345 и далее.) В этих примерах подобие, очевидно, заменяется *общностью*.

Каннибализм первобытных людей более утонченно обосновывается аналогичным образом. Принимая в себя части тела какого-нибудь человека путем пожирания, присваивают себе также качества, которые этому человеку принадлежали. Отсюда происходят меры предосторожности и ограничения в диете при особых условиях. Женщина во время беременности будет избегать употреблять в пищу мясо определенных животных, потому что вынашиваемому ею ребенку могут перейти их нежелательные качества, например, трусость. Для магического воздействия не имеет никакого значения даже то, что взаимосвязь устранена или что она вообще состояла лишь из однократного, но важного контакта. Так, например, неизменной на протяжении многих тысячелетий можно проследить веру в магическую связь между судьбой ранения и оружием, которым оно было нанесено. Если меланезиец завладел луком, которым он был ранен, то он отнесет его и спрячет в прохладном месте, чтобы таким образом предотвратить воспаление раны. Если же лук остался в руках врагов, то его непременно

повесят как можно ближе к огню, чтобы рана действительно воспалилась и жгла[1]. Плиний в своей «Naturalis Historia» [глава 7] советует тому, кто сожалеет о том, что ранил другого, плюнуть на руку, повинную в нанесении раны; тогда боль раненого сразу ослабнет. [Frazer, 1911*a*, т. 1, 201.] Фрэнсис Бэкон в своей «Natural History» [*Sylva Sylvarum*, X, § 998] упоминает общераспространенную веру, что, если смазать мазью оружие, нанесшее рану, то благодаря этому залечится и сама рана. Английские крестьяне еще и сегодня действуют по этому рецепту и, порезавшись серпом, тщательно хранят инструмент в чистоте, чтобы рана не загноилась. В июне 1902 года, как сообщалось в одном местном английском еженедельнике, женщина по имени Матильда Генри из Нориджа случайно вогнала в пятку железный гвоздь. Не позволив исследовать рану и даже не сняв чулка, она велела дочери как следует смазать гвоздь маслом в надежде, что тогда с нею ничего не случится. Несколько дней спустя она умерла от столбняка вследствие такого смещенного применения антисептики. (Frazer, там же, 203.)

Примеры последней группы иллюстрируют то, что Фрэзер называет *контагиозной* магией, противопоставляя ее *имитационной* магии. То, что в них считается действенным, — уже не сходство, а связь в пространстве, *соприкосновение*, по меньшей мере воображаемое соприкосновение, воспоминание о том, что оно имело место. Но так как сходство и соприкосновение составляют являются двумя важными принципами ассоциативных процессов, объяснением всего безумства магических предписаний фактически оказывается господство ассоциации идей. Мы видим, насколько точной оказывается приведенная выше [с. 367] характеристика магии, данная Тайлором: *«Mistaking an ideal connection for a real one»*, или, как это очень созвучно выразил Фрэзер (там же, 420): *«Men mistook the order of their ideas for the order of nature, and hence imagined that the control which they have, or seem to have, over their thoughts, permitted them to exercise a corresponding control over things»*[2].

Вначале кажется странным, что это убедительное объяснение магии могло быть отвергнуто иными авторами как неудовлетвори-

---

[1] [Frazer (1911*a*, т. 1, 201), по Codrington (1891, 310).]

[2] [«Люди ошибочно приняли последовательность своих идей за последовательность явлений природы и поэтому вообразили, что контроль, который у них есть или, как им кажется, есть над своими мыслями, позволяет им осуществлять соответствующий контроль над вещами» (англ.) — *Примечание переводчика*.]

тельное[1]. Но при ближайшем рассмотрении следует согласиться с возражением, что ассоциативная теория магии объясняет только пути, которыми идет магия, но не ее истинную сущность, а именно не объясняет недоразумение, из-за которого законы природы заменяются законами психологическими. Очевидно, что здесь недостает динамического момента, и хотя поиски такового вводят в заблуждение критиков учения Фрэзера, будет нетрудно дать удовлетворительное объяснение магии, если только развить и углубить ассоциативную теорию последней.

Рассмотрим сначала более простой и более важный случай имитационной магии. Согласно Фрэзеру (1911*a*, т. 1, 54), она может применяться самостоятельно, тогда как контагиозная магия, как правило, предполагает имитационную. Мотивы, заставляющие использовать магию, легко распознать; это — желания человека. Нам требуется только допустить, что первобытному человеку присуще огромное доверие к могуществу своих желаний. В сущности, все, что он создает магическим способом, должно случиться лишь потому, что он этого хочет. Таким образом, то, на чем сделан акцент, — это просто его желание.

В другой работе, говоря о ребенке, который находится в аналогичных психических условиях, но еще не является дееспособным в моторном отношении, мы высказали предположение, что он удовлетворяет свои желания вначале галлюцинаторно, создавая ситуацию удовлетворения посредством центростремительного возбуждения органов чувств[2]. Для взрослого первобытного человека есть и другой путь. С его желанием связан моторный импульс, воля, и эта воля, которой впоследствии суждено, служа удовлетворению желаний, изменить лик земли, используется для того, чтобы изобразить удовлетворение и пережить его, так сказать, посредством моторных галлюцинаций. Такое *изображение* удовлетворенного желания вполне сопоставимо с *игрой* детей, которая заменяет у них чисто сенсорную технику удовлетворения. Если игра и имитационное изображение достаточны для ребенка и первобытного человека, то это не является признаком скромности в нашем значении или смирения из-за понимания ими своего реального бессилия; это вполне понятное следствие перевешивающей оценки собственного желания, воли, зависящей от него, и выбранных им путей. Со временем пси-

---

[1] Ср. статью «Magic» (N. W. T.) в 11-м издании «Encyclopaedia Britannica». [Thomas (1910–1911*a*).]

[2] «Положения о двух принципах психического события» (1911*b*).

хический акцент смещается с мотивов магического действия на его средство, на само действие. Возможно, мы скажем точнее, что как раз благодаря этим средствам ему становится очевидной переоценка своих психических актов. Внешне выглядит так, что именно магическое действие в силу своего сходства с желаемым вынуждает его появление. На ступени анимистического мышления еще нет возможности объективно доказать истинное положение вещей, но, наверное, она появляется на более поздних ступенях, когда еще совершаются все подобные процедуры, но уже становится возможным психический феномен сомнения как выражения склонности к вытеснению. Тогда люди соглашаются с тем, что заклинание духов ничего не дает, если в него не верят, и что даже волшебная сила молитвы отказывает, если за ней не стоит благочестие[1].

Возможность контагиозной магии, основывающейся на ассоциации по смежности, кроме того, нам покажет, что высокая психическая оценка с желания и воли распространилась на все психические акты, имеющиеся в распоряжении воли. Стало быть, теперь существует общая переоценка душевных процессов, то есть такая установка по отношению к миру, которая в соответствии с нашим пониманием отношений между реальностью и мышлением должна показаться нам такой переоценкой последнего. Предметы отступают на задний план в сравнении с их представлениями; то, что производится с последними, должно случиться и с первыми. Предполагается, что отношения, существующие между представлениями, имеют место и между предметами. Поскольку мышлению неведомы расстояния и оно с легкостью сводит вместе в один акт сознания пространственно наиболее отдаленное и по времени самок разное, то и магический мир телепатически легко одолеет пространственную дистанцию и будет относиться к былой взаимосвязи, как к нынешней. В анимистическую эпоху отражение внутреннего мира должно сделать невидимым тот другой образ мира, который, как нам кажется, мы познаем.

Впрочем, подчеркнем, что оба принципа ассоциации (сходство и смежность) совпадают в единице более высокого порядка — в *соприкосновении*. Ассоциация по смежности — это соприкоснове-

[1] Король в «Гамлете» (акт III, 3-я сцена):

«My words fly up, my thoughts remain below:
Words without thoughts never to heaven go».
[«Слова летят, мысль остается тут;
Слова без мысли к небу не дойдут».
(Перевод М. Лозинского).]

ние в прямом смысле, ассоциация по сходству — в переносном. Пока еще непонятое нами тождество в психическом процессе, по-видимому, подкрепляется употреблением одного и того же слова для обозначения обоих видов связи. Это тот же самый объем понятия соприкосновения, который был выявлен при анализе табу[1].

Подводя итоги, мы можем сказать: принцип, который управляет магией, техникой анимистического образа мыслей, — это принцип «всемогущества мыслей».

3

Название «всемогущество мыслей» я заимствовал у одного очень интеллигентного, страдавшего навязчивыми представлениями мужчины, который после своего выздоровления благодаря психоаналитическому лечению получил возможность проявить также свои деловые качества и смышленость[2]. Он создал это словосочетание для объяснения всех тех странных и жутких событий, которые, казалось, преследовали его, как и других людей, отягощенных таким же, как у него, недугом. Стоило ему подумать о каком-нибудь человеке, как он тут же его встречал, как будто вызвал его заклинанием; стоило ему вдруг справиться о самочувствии знакомого, которого он давно не видал, как слышал в ответ, что тот недавно умер, и поэтому мог считать, что тот телепатически дал ему о себе знать; если он проклинал — даже не совсем всерьез — какого-нибудь постороннего человека, то мог ожидать, что тот вскоре после этого умрет и обременит его ответственностью за свою смерть. В большинстве этих случаев в ходе лечения он сам сумел мне рассказать, каким образом возникала обманчивая видимость и обо всем, что он сам привносил в события, чтобы утвердиться в своих суеверных ожиданиях[3]. Все больные неврозом навязчивости, несмотря на все свое понимание, такие же суеверные.

Сохраняющееся всемогущество мыслей отчетливее всего проявляется при неврозе навязчивости; результаты этого первобытного

---

[1] Ср. предыдущую статью этой серии [с. 319].

[2] «Заметки об одном случае невроза навязчивости» (1909*d*). [Этим пациентом был «Крысин». Ср. *Studienausgabe*, т. 7, с. 92–93.]

[3] По-видимому, свойством «жуткого» мы наделяем такие впечатления, которые подтверждают всемогущество мыслей и анимистический образ мышления в целом, тогда как в суждении мы от них уже отошли. [Ср. более позднюю работу Фрейда «Жуткое» (1919*h*), *Studienausgabe*, т. 4, с. 263, прим. 2.]

образа мышления здесь ближе всего сознанию. Но мы должны остерегаться усматривать в них отличительную особенность этого невроза, ибо аналитическое исследование обнаруживает то же самое и при других неврозах. Во всех них решающим моментом симптомообразования является не реальность переживания, а реальность мышления. Невротики живут в особом мире, в котором, как я это выразил в другом месте[1], ценится только «невротическая валюта», то есть на них оказывает действие только то, что составляет предмет интенсивного мышления и аффективного представления, а согласование с внешней реальностью является чем-то второстепенным. Истерик повторяет в своих припадках и фиксирует своими симптомами переживания, которые происходили так только в его фантазии, хотя в конечном счете они сводятся к действительным событиям или были из них построены. Точно так же трудно было бы понять сознание вины у невротиков, если бы пожелали свести его к реальным прегрешениям. Больной неврозом навязчивости может быть угнетен сознанием своей виновности, которое, пожалуй, подходило бы организатору массовых убийств; при этом он с самого детства вел себя и будет вести себя с окружающими как самый деликатный и педантичный товарищ. И тем не менее его чувство вины обосновано; оно опирается на интенсивные и часто возникающие желания смерти близким людям, которые у него бессознательно пробуждаются. Оно обосновано, поскольку в расчет принимаются бессознательные мысли, а не преднамеренные поступки. Таким образом получается, что всемогущество мыслей, завышенная оценка душевных процессов в сравнении с реальностью, оказывает безграничное влияние в аффективной жизни невротика и во всех вытекающих из нее последствиях. Но если подвергнуть его психоаналитическому лечению, которое позволяет ему осознать то, что было бессознательным, то он не сможет поверить, что мысли свободны, и всегда будет бояться выразить дурные желания, как будто из-за этого их проявления они должны будут исполниться. Однако таким поведением, равно как и суеверием, проявляемым в своей жизни, он нам показывает, как близок он к дикарю, который одними своими мыслями намеревается изменить внешний мир.

Первоначальные навязчивые действия этих невротиков носят самый настоящий магический характер. Они представляют собой если не колдовство, то противодействие колдовству с целью пре-

[1] [См. «Положения о двух принципах психического события» (1911*b*), *Studienausgabe*, т. 3, с. 23–24.]

дупредить ожидаемое несчастье, и именно с них обычно начинается невроз. Всякий раз, когда мне удавалось проникнуть в тайну, оказывалось, что это ожидаемое несчастье имело своим содержанием смерть. Согласно Шопенгауэру, проблема смерти стоит на входе любой философии; мы слышали [с. 365], что также и формирование характеризующих анимизм представлений о душе и веры в демонов сводится к впечатлению, которое производит на человека смерть. Следуют ли эти первые навязчивые или защитные действия принципу сходства или контраста, сказать трудно, ибо в условиях невроза они обычно искажаются в результате смещения на какой-то пустяк, на совершенно несущественное само по себе действие[1]. Также и защитные формулы при неврозе навязчивости находят свой эквивалент в волшебных формулах магии. Однако историю развития навязчивых действий можно описать, указав на то, как они, по возможности отдаляясь от сексуального, начинаются в виде колдовства, направленного против дурных желаний, и заканчиваются как замена запретного сексуального действия, которому они как можно точнее подражают.

Если допустить ранее упомянутую историю человеческих мировоззрений, в ходе которой *анимистическая* фаза сменяется *религиозной*, а религиозная — научной, то нам будет нетрудно проследить судьбу «всемогущества мыслей» в этих фазах. На анимистической стадии человек приписывает это могущество себе; на религиозной уступает его богам, но не отказывается от него всерьез, ибо оставляет за собой право управлять богами по своему желанию путем всевозможных воздействий на них. В научном мировоззрении нет более места всемогущества человека, он признал свою слабость и покорился смерти, как и всем другим природным необходимостям. Однако в вере во власть человеческого разума, считающегося с законами действительности, еще жива частица первобытной веры во всемогущество.

При прослеживании развития либидинозных стремлений у отдельного человека начиная с тех форм, которые они приняли в зрелом возрасте, и заканчивая их первыми выражениями в детстве в первую очередь выявилось одно важное различие, которое я изложил в «Трех очерках по теории сексуальности» (1905*d*). Прояв-

---

[1] Другой мотив этого смещения на самое незначительное действие станет понятен из последующих рассуждений. [Ср. историю болезни «Крысина» (1909*d*), *Studienausgabe*, т. 7, с. 97–98.]

ления сексуальных влечений можно распознать с самого начала, но пока еще они не направляются на внешний объект. Все отдельные компоненты сексуального влечения нацелены на получение удовольствия и находят свое удовлетворение на собственном теле. Эта стадия называется стадией *аутоэротизма,* она сменяется стадией *выбора объекта*.

При дальнейшем исследовании оказалось целесообразным, более того, неизбежным между двумя этими стадиями вставить третью, или, если угодно, расчленить первую стадию аутоэротизма на две. На этой промежуточной стадии, которая становится все более важной для исследования, ранее разрозненные сексуальные влечения уже слились в единое целое, а также нашли объект; однако этот объект не внешний, чужой для индивида, а представляет собой его собственное, образовавшееся к тому времени «я». С учетом позднее наблюдаемых патологических фиксаций этого состояния мы называем эту новую стадию стадией *нарцизма.* Человек ведет себя так, словно влюблен в самого себя; для нашего анализа влечения «я» и либидинозные желания пока еще нельзя отделить друг от друга.

Хотя мы еще не можем дать достаточно четкую характеристику этой нарциссической стадии, в которой ранее диссоциированные сексуальные влечения соединяются в одно целое и катектируют «я» как объект, мы все же уже догадываемся, что нарциссическая организация никогда уже полностью не исчезает. В известной степени человек остается нарциссическим даже после того, как он нашел внешние объекты для своего либидо; объектные катексисы, которые он осуществляет, являются, так сказать, эманациями остающегося у «я» либидо, и они могут обратно в него возвращаться. Психологически столь удивительные состояния влюбленности, нормальные прототипы психозов, соответствует высшему состоянию этих эманации в сравнении с уровнем любви к «я»[1].

Тут напрашивается мысль обнаруженную нами высокую оценку психических актов у первобытных людей и невротиков — которую мы со своей позиции называем переоценкой — связать с нарцизмом и трактовать ее как важный его фрагмент. Мы сказали бы, что у первобытного человека мышление пока еще в высокой степени сексуализировано, отсюда происходит вера во всемогущество мыслей, непоколебимая уверенность в том, что можно установить господство над миром, и недоступность для легко приобретаемого опы-

---

[1] [Общую проблему нарцизма Фрейд несколько позже детально рассматривал в своей работе «О введении понятия "нарцизм"» (1914*c*).]

та, который мог бы показать человеку его действительное положение в мире. У невротиков, с одной стороны, конституционально сохранилась значительная часть этой первобытной установки, с другой стороны, в результате случившегося у них вытеснения сексуальности произошла новая сексуализация мыслительных процессов. В обоих случаях — как при первоначальном, так и при регрессивно достигнутом либидинозном гиперкатексисе мышления — психические последствия должны быть одни и те же: интеллектуальный нарцизм, всемогущество мыслей[1].

Если в доказательстве всемогущества мыслей у первобытных людей мы вправе усмотреть свидетельство нарцизма, то можем попытаться сравнить ступени развития человеческого мировоззрения со стадиями либидинозного развития отдельного человека. В таком случае как во временном, так и содержательном отношении анимистическая фаза соответствует нарцизму, религиозная фаза — той ступени любви к объекту, которая характеризуется привязанностью к родителям, а научная фаза имеет свое полное подобие в состоянии зрелости индивида, который отказался от принципа удовольствия и, приспосабливаясь к реальности, ищет свой объект во внешнем мире[2].

Только в одной области «всемогущество мыслей» сохранилось также и в нашей культуре, в области искусства. Только в искусстве еще случается так, что изнуряемый желаниями человек создает нечто похожее на удовлетворение и что эта игра — благодаря художественной иллюзии — вызывает аффективные воздействия, как если бы она была чем-то реальным. Справедливо говорят о волшебстве искусства и сравнивают художника с волшебником. Но, возможно, это сравнение имеет большее значение, чем то, на которое оно притязает. Несомненно, искусство не возникло как *l'art pour l'art*[3]; первоначально оно служило тенденциям, которые сегодня большей

---

[1] *«It is almost an axiom with writers on this subject, that a sort of Solipsism or Berkeleianism (as Professor Sully terms it as he finds it in the Child), operates in the savage to make him refuse to recognise death as a fact».* [«У авторов, писавших на эту тему, является чуть ли не аксиомой, что у дикаря действует своего рода солипсизм, или берклианство (как его называет профессор Салли, который обнаружил его у ребенка), заставляющий его отказаться признать реальность смерти».] (Marett, 1900, 178.)

[2] Здесь следует только отметить, что первоначальный нарцизм ребенка имеет решающее значение для понимания развития его характера и исключает гипотезу о существовании у него примитивного чувства неполноценности. [Гипотеза Адлера (1910). Ср. также раздел III в работе Фрейда, посвященной нарцизму (1914*c*).]

[3] [Искусство ради искусства (фр.). — *Примечание переводчика*.]

частью угасли. В них можно заподозрить различные магические намерения[1].

4

Стало быть, первое мировоззрение, к которому пришел человек, мировоззрение анимизма, было психологическим; для своего обоснования оно еще не нуждалось в науке, ибо наука впервые появилась тогда, когда людям стало понятно, что мира они не знают и поэтому им нужно искать способы его узнать. Анимизм же для первобытного человека был естественным и само собой разумеющимся; он знал, каково положение вещей в мире, а именно оно таково, каким человек ощущал сам себя. Таким образом, мы готовы считать, что первобытный человек перенес во внешний мир структурные отношения своей собственной психики[2], и, с другой стороны, можем попытаться вернуть обратно в человеческую душу то, чему учит анимизм о природе вещей.

Техника анимизма, магия, яснее всего и в самом чистом виде демонстрирует нам намерение навязать реальным вещам законы душевной жизни, при этом духи пока еще не должны играть никакой роли, и вместе с тем также и духи могут избираться объектами магического воздействия. Стало быть, предпосылки магии древнее и старше, чем учение о духах, образующее ядро анимизма. Наш психоаналитический ход мыслей совпадает здесь с учением Р. Р. Маретта, который предпосылает анимизму *преданимистическую* стадию, характер которой лучше всего передается словом *«аниматизм»* (учение о всеобщей одушевленности). Из опыта о преданимизме мож-

---

[1] S. Reinach, «L'art et la magie», в сборнике «Cultes, mythes et religions» (1905–1912, т. I, 125–136). — Рейнах считает, что первобытные художники, оставившие нам вырезанные на камне или нарисованные изображения животных в пещерах Франции, хотели не «вызвать удовольствие», а «заклинать». Этим он объясняет то, что эти рисунки находятся в самых темных и недоступных местах пещер и что среди них отсутствуют изображения внушающих страх хищных животных. *«Les modernes parlent souvent, par hyperbole, de la magie du pinceau ou du ciseau d'un grand artiste et, en général, de la magie de l'art. Entendu au sens propre, qui est celui d'une contrainte mystique exercée par la volonté de l'homme sur d'autres volontés ou sur les choses, cette expression n'est plus admissible; mais nous avons vu qu'elle était autrefois rigoureusement vraie, du moins dans l'opinion des artistes».* [«Современные люди, гиперболизируя, часто говорят о магии кисти или резца великого художника и вообще о магии искусства. В прямом смысле слова, означающем мистическое воздействие, оказываемое волей одного человека на волю других людей или на вещи, это выражение уже неприемлемо; но мы видели, что когда-то оно было истинной правдой, по крайней мере по мнению самих художников».] (Там же, 136.)

[2] Осознанные благодаря так называемому эндопсихическому восприятию.

но сказать немного, поскольку пока еще не повстречался ни один народ, который был бы лишен представления о духах[1].

Если магия еще оставляет за собой все всемогущество мыслей, то анимизм уступил часть этого всемогущества духам и этим проложил путь к образованию религии. Что же побудило первобытного человека к этому первому отречению? Едва ли понимание неправильности своих предпосылок, ибо магическую технику он все-таки сохраняет.

Духи и демоны, как указывалось в другом месте, представляют собой не что иное, как проекцию его эмоциональных побуждений[2], он превращает свои аффективные катексисы в людей, населяет ими мир и снова находит вовне свои внутренние душевные процессы, в точности, как наделенный острым умом параноик Шребер, который находил отражение связей и разъединений своего либидо в судьбах скомбинированных им «божественных лучей»[3].

Здесь, как и в предыдущем случае[4], мы хотим обойти стороной вопрос, откуда вообще берется склонность проецировать вовне душевные процессы. Но на одно предположение мы можем решиться: эта склонность получает усиление там, где проекция приносит с собой выгоду душевного облегчения. Такой выгоды с определенностью можно ожидать, если стремящиеся к всемогуществу побуждения оказались в конфликте друг с другом; в том числе очевидно, что не все из них могут стать всемогущими. Болезненный процесс паранойи фактически пользуется механизмом проекции, чтобы уладить такие возникшие в душевной жизни конфликты. Наглядным примером такого конфликта между двумя членами пары противоположностей является случай амбивалентной установки, который мы подробно разобрали в связи с ситуацией человека, скорбящего из-за смерти любимого родственника. [Ср. с. 350 и далее.] Такой случай покажется нам особенно пригодным для того, чтобы обосновать создание проективных образов. Здесь мы снова присоединяемся к мнениям авторов, которые считают злых духов появивши-

---

[1] R. R. Marett (1900). — Ср. Wundt (1906, 171 и далее).

[2] Мы предполагаем, что на этой ранней нарциссической стадии катексисы, возникающие из либидинозных и других источников возбуждения, друг с другом объединены и различить их пока еще невозможно.

[3] Шребер, «Мемуары одного нервнобольного» (1903). — Фрейд, «Психоаналитические заметки об одном биографически описанном случае паранойи» (1911*c* [раздел III (4)]).

[4] Ср. указанную последней работу о Шребере (Freud, 1911*c* [раздел III]).

мися первыми среди духов вообще и выводят возникновение представлений о душах из впечатления, которое производила смерть на тех, кто остался в живых. Мы делаем только одно отличие: мы не выдвигаем на первый план интеллектуальную проблему, которую смерть ставит перед живыми, а относим побуждающую к исследованию энергию к эмоциональному конфликту, в который эта ситуация повергает тех, кто остался в живых.

Стало быть, первое теоретическое достижение человека — создание духов — возникло из того же источника, что и первые нравственные ограничения, которым он подчиняется, предписания табу. Однако тождественность происхождения не свидетельствует об одновременности возникновения. Если действительно ситуация того, кто остался в живых, в сравнении с мертвым впервые навела первобытного человека на размышления, заставила его отказаться от части своего могущества в пользу духов и принести в жертву долю свободного произвола своих поступков, то эти культурные творения были, пожалуй, первым признанием Αναγκη [ананке; греч. «необходимость»], противопоставляющей себя человеческому нарцизму. Первобытный человек склонился перед всемогуществом смерти с тем же жестом, с каким он, похоже, ее отрицал.

Если у нас имеется мужество для дальнейшей разработки наших предположений, то мы можем спросить, какая важная часть нашей психологической структуры находит свое отражение и повторяется в проективном создании духов и душ. В таком случае трудно оспаривать, что первобытное представление о душе, как бы далеко оно ни отстояло от более позднего представления о нематериальной душе, все же в основном с ним совпадает, то есть человек лицо или вещь понимается как двуединство, между обеими составными частями которого распределены известные качества и изменения целого. Этот первоначальная дуальность — по выражению Спенсера[1] — уже тождественна с тем дуализмом, который проявляется в обычном для нас разделении на дух и тело и который можно обнаружить в словесном описании человека, находящегося в обморочном состоянии или пришедшего в ярость: *он не в себе*[2].

То, что мы таким образом, в точности, как первобытный человек, проецируем во внешнюю реальность, не может быть ничем другим, как пониманием состояния, в котором вещь воспринимается

[1] В первом томе «Принципов социологии» [англ. изд., 1893].
[2] H. Spencer, там же, 179 [англ. изд., с. 144].

органами чувств и сознанием, *присутствует* в них, но наряду с ним существует также другое, в котором эта же вещь является *латентной*, но может появиться снова. То есть речь идет о сосуществовании восприятия и воспоминания, или, выражаясь общо, о существовании *бессознательных* душевных процессов наряду с *сознательными*[1]. Можно было бы сказать, что «дух» человека или вещи сводится в конечном итоге к их способности вспоминаться и представляться, когда они недоступны восприятию.

Разумеется, ни от первобытного, ни и от нынешнего представления о «душе» не стоит ждать, что их отграничение от другой части придерживается тех линий, которые наша современная наука проводит между сознательной и бессознательной душевной деятельностью. Напротив, анимистическая душа соединяет в себе предназначения обеих сторон. Ее переменчивость и подвижность, ее способность покидать тело, завладевать временно или надолго другим телом — все это свойства, несомненно, напоминающие сущность сознания. Но то, как она скрывается за проявлениями личности, напоминает бессознательное; постоянство и неразрушимость мы приписываем сегодня не сознательным, а бессознательным процессам, и именно их мы считаем истинными носителями душевной деятельности.

Мы до этого говорили [с. 355–356], что анимизм представляет собой систему мышления, первую законченную теорию мира, и теперь, основываясь на психоаналитическом понимании такой системы, хотим сделать некоторые выводы. Наш повседневный опыт может снова и снова продемонстрировать нам главные особенности «системы». Ночью мы видим сны и научились днем эти сны толковать. Сновидение может, не отрицая своей природы, казаться спутанным и бессвязным, но он может также, наоборот, подражать пережитых впечатлений, выводить одно событие из другого и одну часть своего содержания соотнести с другой. Это, похоже, удается ему лучше или хуже, но почти никогда настолько хорошо, чтобы где-то не проявилась абсурдность, разрыв в структуре. Когда мы подвергаем сновидение толкованию, то узнаем, что непостоянное и неравномерное расположение составных частей сновидения также является довольно неважным для понимания сна. Существенным в сновидении являются мысли сна, которые, разумеется, бога-

---

[1] Ср. мою небольшую работу «A note on the Unconscious in Psycho-Analysis» [1912g] в *Proceedings* of the Society for Psychical Research, Part LXVI, ср. XXVI, London, 1912.

ты смыслом, связны и упорядочены. Но их порядок совершенно иной, чем тот, который мы запомнили в явном содержании сновидения. Взаимосвязь мыслей сновидения была нарушена и может затем либо вообще остаться потерянной, либо замениться новой взаимосвязью содержания сна. Почти всегда, кроме сгущения элементов сна, происходила их перестановка, которая в большей или меньшей степени не зависит от прежнего их порядка. В завершение скажем: то, что получилось из материала мыслей сна благодаря работе сновидения, подверглось новому воздействию, так называемой *«вторичной переработке»*, цель которой, очевидно, состоит в том, чтобы устранить бессвязность и непонятность, возникающие в результате работы сновидения, ради нового «смысла». Этот новый, достигнутый благодаря вторичной переработке смысл уже не является смыслом мыслей сновидения[1].

Вторичная переработка продукта работы сновидения является превосходным примером сущности и притязаний системы. Интеллектуальная функция в нас требует унифицирования, связанности и понятности от любого материала восприятия или мышления, которым она завладевает, и не боится создать неправильную взаимосвязь, если вследствие особых обстоятельств не может ухватить правильную. Такие системные образования мы знаем не только их сновидения, но и из фобий, навязчивых мыслей и форм бреда. При заболеваниях, которые сопровождаются бредом (при паранойе), самым очевидным является системное образование; оно преобладает в картине болезни, но его нельзя не заметить и при других формах невропсихозов. Во всех случаях мы можем затем доказать, что произошла *перестановка* психического материала в соответствии с новой целью, зачастую, по сути, совершенно насильственная, когда она кажется понятной лишь с точки зрения системы. Тогда наилучшим признаком системного образования становится то, что каждый из его результатов допускает по меньшей мере два обоснования: одно обоснование из предпосылок системы — то есть возможное при известных обстоятельствах и бредовое — и скрытое, которое, однако, мы должны признать по-настоящему действенным, реальным.

Для пояснения пример из невроза: в статье о табу я упомянул одну больную, навязчивые запреты которой имеют полное сходство с табу маори (с. 320). Невроз этой женщины направлен на ее мужа; кульминацией невроза является защита от бессознательного жела-

---

[1] [Ср. прим. 2 на с. 355, выше.]

ния его смерти. Ее явная системная фобия связана, однако, с упоминанием смерти вообще, причем ее муж никак здесь не фигурирует и никогда не бывает предметом осознанного беспокойства. Однажды она слышит, как муж дает поручение отнести его затупившуюся бритву в определенную лавку и там ее заточить. Побуждаемая непонятным беспокойством, она сама отправляется в эту лавку и по возвращении из этой «разведки местности» требует от мужа, чтобы тот навсегда избавился от этой бритвы, ибо она обнаружила, что рядом с названной им лавкой находится склад гробов, траурных принадлежностей и т. п. Бритвы из-за намерения мужа нерасторжимо связались с мыслью о смерти. Теперь это стало *системной* мотивировкой запрета. Мы можем быть уверенными, что, и не обнаружив такого соседства, больная все равно вернулась бы домой с запретом использовать бритвы, ибо для этого было бы достаточно того, что по дороге в лавку она встретила катафалк, человека в траурном одеянии или женщину с траурным венком. Сеть условий была растянута достаточно широко, чтобы в любом случае поймать добычу; от нее зависело, вытащить эту добычу или нет. Можно было с уверенностью констатировать, что для других случаев условия запрета она не активировала. Тогда она говорила, что был «более хороший день». Разумеется, *настоящей* причиной запрета на бритвы, как мы легко догадываемся, было ее противодействие исполненному удовольствием представлению, что ее муж может перерезать себе горло наточенной бритвой.

Точно таким же образом совершенствуется и детализируется торможение, связанное с ходьбой, абазия и агорафобия, если этому симптому однажды удалось стать заменой бессознательного желания и защитой от него. То, что обычно присутствует в бессознательных фантазиях и действенных реминисценциях у больного, протискивается в этот однажды открывшийся выход, чтобы получить симптоматическое выражение, и размещается в целесообразной перегруппировке в рамках нарушения ходьбы. Было бы напрасной, по сути, безрассудной затеей попытаться понять симптоматическое строение и частные детали, например, агорафобии, исходя из ее основной предпосылки. Вся последовательность и строгость взаимосвязей только кажущаяся. Более строгое наблюдение, как при изучении фасада сновидения, может выявить полнейшую непоследовательность и произвольность в симптоматическом образовании. Детали такой системной фобии заимствуют свою реальное обоснование у скрытых детерминант, которые не имеют ничего общего с торможением, связанным с ходьбой, и поэтому также и формы

такой фобии у различных людей оказываются такими разными и противоречивыми.

Если теперь попытаться найти обратный путь к занимающей нас системе анимизма, то из нашего понимания других психологических систем мы делаем вывод, что объяснение отдельного обычая или предписания «суеверием» также и у первобытных людей не обязательно должно быть единственной и истинной мотивировкой и оно не освобождает нас от обязанности искать их скрытые мотивы. При господстве анимистической системы может быть только так, что каждое предписание и каждая деятельность получают системное обоснование, которое мы сегодня называем «суеверным». «Суеверие», подобно «тревоге», «сновидению», «демону», представляет собой одно из временных психологических понятий, которые растворились в результате психологического аналитического исследования. Если заглянуть за эти конструкции, отгораживающие, словно ширма, от знания, то начинаешь подозревать, что душевной жизни и культурному уровню дикарей до сих пор не была оценка, которой они заслуживают.

Если рассматривать вытеснение влечений как меру достигнутого культурного уровня, то приходится согласиться, что и при господстве анимистической системы имелись успехи и достижения, которые несправедливо из-за их суеверного обоснования недооценивают. Когда мы слышим, что воины дикого племени, отправляясь в военный поход, возлагают на себя бремя величайшего целомудрия и чистоплотности (Frazer, 1911*b*, 158), то нам кажется естественным объяснение, что они убирают свои нечистоты, чтобы враг не сумел овладеть этой частью их личности и тем самым не нанес им ущерб магическим способом [там же, 157], а по поводу их воздержания мы должны заподозрить аналогичное суеверное обоснование. Тем не менее факт отказа от влечения налицо, и мы понимаем случай лучше, предположив, что дикий воин подвергает себя таким ограничениям в качестве компенсации, потому что он намеревается позволить себе в полной мере удовлетворить обычно запрещаемые жестокие и враждебные побуждения. Это же относится к многочисленным случаям сексуального ограничения на время тяжелых и ответственных работ (там же, 200–201). Хотя при обосновании этих запретов ссылаются на магическую взаимосвязь, все же остается очевидным фундаментальное представление, что благодаря отказу от удовлетворения влечения можно приобрести бульшую силу, и наряду с магической рационализацией запрета нельзя пренебрегать его гигиенической причиной. Когда мужчины дикого племени отправляются на охоту, на рыбную

ловлю, на войну, на сбор ценных растений, оставшиеся дома женщины подчиняются многочисленным угнетающим ограничениям, которым сами дикари приписывают действующее на расстоянии, симпатическое воздействие на успех экспедиции. Однако не требуется большой сообразительности, чтоб догадаться, что этот действующий на расстоянии момент — это не что иное, как мысли о том, чтобы мужья вернулись домой, тоска отсутствующих и что за этим камуфляжем скрывается верное психологическое понимание того, что мужья сделают все, от них зависящее, только тогда, когда будут абсолютно спокойны за оставшихся без присмотра жен. В других случаях говорится прямо, без магического обоснования, что супружеская неверность жены сведет на нет усилия занятого ответственной деятельностью отсутствующего мужа.

Бесчисленные предписания табу, которым подчиняются женщины дикарей во время менструации, мотивируются суеверной боязнью крови и, пожалуй, имеют в ней также реальное обоснование. Но было бы неверно игнорировать возможность того, что эта боязнь крови служит здесь также эстетическим и гигиеническим целям, которые во всех случаях должны драпироваться в магические мотивировки.

Пожалуй, мы не ошибаемся в том, что подобными объяснениями рискуем вызвать упрек, что приписываем современным дикарям утонченность душевной деятельности, которая представляется маловероятной. Однако я думаю, что с психологией этих народов, оставшихся на анимистической ступени, дело может обстоять точно так же, как с душевной жизнью ребенка, которую мы, взрослые люди, уже не понимаем и содержательность и утонченность которой мы поэтому во многом недооценивали.

Я хочу упомянуть еще одну группу до сих пор не проясненных предписаний табу, поскольку она позволяет дать знакомое психоаналитику объяснение. У многих диких народов при различных обстоятельствах запрещено держать в доме острое оружие и режущие инструменты (Frazer, 1911*b*, 237). Фрэзер приводит одно немецкое суеверие, что нельзя класть нож лезвием вверх. Бог и ангелы могут о него пораниться [там же, 238]. Нельзя ли в этом табу узнать отголосок известных «симптоматических действий», для осуществления которых из-за бессознательных недобрых побуждений могло бы быть использовано острое оружие[1]?

---

[1] [Суеверия и, в частности, их связь с неврозом навязчивости обсуждаются в истории болезни «Крысина» (1909*d*), *Studienausgabe*, т. 7, с. 88 и далее.]

IV
ИНФАНТИЛЬНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ ТОТЕМИЗМА

Не стоит опасаться, что психоанализ, который вначале открыл постоянно встречающуюся сверхдетерминацию психических актов и образований, будет пытаться выводить нечто столь сложное, как религия, из единственного источника. Если по необходимости, собственно говоря, в силу вынужденной односторонности он делает акцент только на одном источнике этого института, то это отнюдь не значит, что он претендует на признание его исключительности и первенства среди взаимодействующих моментов. Только синтез из различных областей исследования может решить, какое относительное значение следует придавать рассматриваемому здесь механизму в происхождении религии; но такая работа превосходит как средства, так и намерения психоаналитика.

1

В первой статье этой серии мы познакомились с понятием тотемизма. Мы услышали, что тотемизм представляет собой систему, которая у некоторых первобытных народов Австралии, Америки, Африки заменяет религию и создает основу социальной организации. Мы знаем, что в 1869 году шотландец Макленнан привлек всеобщее внимание к феноменам тотемизма, дотоле расценивавшимся как курьез, высказав предположение, что большое количество обычаев и обрядов в различных древних и современных обществах следует понимать как остатки тотемистической эпохи. С тех пор наука признала это значение тотемизма в полном объеме. В качестве одного из последних высказываний по этому вопросу я хочу процитировать одно место из «Элементов психологии народов» В. Вундта (1912, 139): «Если все это мы обобщим, то с высокой вероятностью получается вывод, что тотемистическая культура повсюду составляла когда-то предварительную ступень последующего развития и переходную ступень между состоянием первобытного человека и эпохой героев и богов».

Цели настоящих статей вынуждают нас более детально остановиться на особенностях тотемизма. По причинам, которые станут понятны позднее, я предпочитаю здесь описание С. Рейнаха, который в 1900 году в двенадцати параграфах набросал нижеследующий «Code du totémisme», своего рода катехизис тотемистической религии[1].

1. Нельзя ни убивать, ни употреблять в пищу определенных животных, но люди разводят особей этих видов животных и за ними ухаживают.

2. Случайно погибшее животное оплакивают и хоронят с такими же почестями, как и члена племени.

3. Иногда запрет на употребление в пищу относится только к определенной части тела животного.

4. Если под давлением необходимости приходится убить обычно оберегаемое животное, то у него просят прощения и стараются ослабить нарушение табу, убийство, разнообразными уловками и увертками.

5. Если животное приносится в жертву в соответствии с ритуалом, то его торжественно оплакивают.

6. По некоторым торжественным поводам, во время религиозных церемоний, надевают шкуры определенных животных. Там, где тотемизм еще существует, это шкуры тотемных животных.

7. Племена и отдельных людей называют именами животных, а именно тотемных животных.

8. Многие племена используют изображения животных в качестве герба и украшают ими свое оружие; мужчины рисуют изображения тотема на теле или делают себе соответствующие татуировки.

9. Если тотем принадлежит к внушающим страх или опасным животным, то предполагается, что он оберегает членов названного его именем племени.

10. Тотемное животное охраняет и предупреждает об опасности членов племени.

11. Тотемное животное сообщает своим последователям будущее и служит им вождем.

12. Члены племени, принадлежащие к одному тотему, часто верят в то, что связаны с тотемным животным узами общего происхождения.

---

[1] *Revue scientifique*, октябрь 1900, переиздано в четырехтомном труде автора «Cultes, mythes et religions» (1905–1912, т. I, 17 и далее).

Этому катехизису тотемистической религии можно дать надлежащую оценку только в том случае, если принять во внимание, что Рейнах перечислил здесь все признаки и остаточные явления, из которых можно сделать вывод о существовавшей когда-то тотемистической системе. Особое отношение этого автора к проблеме проявляется в том, что он в известной степени пренебрег важными характеристиками тотемизма. Мы убедимся, что из двух основных положений тотемистического катехизиса одно он отодвинул на задний план, а другое полностью проигнорировал.

Чтобы получить правильную картину особенностей тотемизма, обратимся к автору, посвятившему этой теме четырехтомный труд, который включает в себя самое полное собрание относящихся сюда наблюдений вместе с самым обстоятельным обсуждением затронутых проблем. Мы останемся обязанными Дж. Г. Фрэзеру, автору «Тотемизма и экзогамии» (1910), за удовольствие и наставление, даже если психоаналитическое исследование приведет к результатам, которые во многом расходятся с его собственными[1].

---

[1] Но, наверное, мы поступим правильно, если сначала если продемонстрируем читателю трудности, которые приходится одолевать при установлении фактов в этой области.

Прежде всего: те, кто собирает наблюдения, и те, кто их перерабатывает и обсуждает, не одни и те же люди; первые — это путешественники и миссионеры, последние — ученые, которые объектов своего исследования, возможно, никогда не и видели. Добиться взаимопонимания с дикарями непросто. Не все наблюдатели были знакомы с их языком, и нередко им приходилось прибегать к помощи переводчиков или общаться с опрашиваемыми на вспомогательном языке пиджин-инглиш. Дикари не любят касаться самых интимных вопросов своей культуры и открываются только таким чужестранцам, которые провели среди них многие годы. По самым разным мотивам (ср. Frazer, 1910, т. I, 150–151) они зачастую дают ложные или допускающие неправильное толкование сведения. Нельзя забывать о том, что первобытные народы — это не молодые народы, а, в сущности, такие же древние, как и самые цивилизованные, и что нет основания предполагать, что они сохранили для нашего ознакомления свои первоначальные идеи и институты безо всякого развития и искажения. Напротив, не подлежит сомнению, что у первобытных людей произошли глубокие перемены по всем направлениям, и поэтому никогда нельзя решить с полной определенностью, что в их нынешних состояниях и мнениях сохранилось подобно окаменелостям как первоначальное прошлое и что соответствует его искажению и изменению. Отсюда так много распрей между авторами в вопросе о том, что в особенностях первобытной культуры следует рассматривать как первичное и что как более позднее вторичное образование. Таким образом, установление первоначального состояния всякий раз остается вопросом конструкции. Наконец, вчувствоваться в образ мыслей первобытных людей непросто. Мы так же часто не понимаем их, как и детей, и всегда склонны истолковывать их поступки и чувства в соответствии с нашими собственными психическими констелляциями.

«Тотем, — писал Фрэзер в своей первой статье[1], — это материальный объект, которому дикарь выражает суеверное почтение, потому что думает, что между его собственной персоной и любой вещью этого рода существует совершенно особое отношение... Связь между человеком и его тотемом обоюдная, тотем оберегает человека, а человек разными способами доказывает свое уважение к тотему, например тем, что не убивает его, если это животное, и не срывает, если это растение. Тотем отличается от фетиша тем, что никогда не является отдельной вещью, а всегда представляет собой некий род, как правило, вид животных или растений, реже — класс неодушевленных вещей и еще реже — искусственно сделанных предметов...»

«Можно выделить по меньшей мере три вида тотема:

1) тотем племени, к которому причастно все племя и который передается по наследству от одного поколения к следующему;

2) половой тотем, которому принадлежат все мужчины или все женщины племени, причем лица противоположного пола исключаются, и

3) индивидуальный тотем, который принадлежит отдельному человеку и не переходит на его потомство...» Два последних вида тотема по своему значению в сравнении с тотемом племени во внимание не принимаются. Это, если мы не ошибаемся, поздние и для сущности тотема не очень важные образования.

«Тотем племени (тотем клана) является предметом почитания группы мужчин и женщин, которые носят имя тотема, считают себя прямыми потомками общего предка и тесно связаны друг с другом общими обязанностями, а также верой в свой тотем».

«Тотемизм представляет собой как религиозную, так и социальную систему. Со своей религиозной стороны он выражается во взаимном уважении и бережном отношении человека к своему тотему, с своей социальной стороны — в обязательствах членов клана перед друг другом и перед другими племенами. В более поздней истории тотемизма обе его стороны проявляют тенденцию к расхождению; социальная система зачастую переживает религиозную, и наоборот, остатки тотемизма сохраняются в религии таких стран, в которых социальная система, основанная на тотемизме, исчезла. Каким образом две эти стороны тотемизма были первоначально взаимосвязаны, об этом при нашем незнании их происхождения

---

[1] «Totemism», Эдинбург, 1887, переиздано в первом томе большого труда «Totemism and Exogamy» (1910 [3 и далее]).

сказать с уверенностью мы не можем. В целом, однако, имеется большая вероятность того, что обе стороны тотемизма вначале были неразделимы. Другими словами, чем больше мы углубляемся в прошлое, тем отчетливее проявляется, что член племени причисляет себя к тому же виду, что и его тотем, а его отношение к тотему не отличается от отношения к товарищу по племени».

В специальном описании тотемизма как религиозной системы Фрэзер указывает, что члены одного племени называют себя именем своего тотема и, *как правило, также верят, что от него происходят*. Следствием этой веры является то, что они не охотятся на тотемное животное, не убивают и не употребляют его в пищу и запрещают себе использовать тотем каким-нибудь другим способом, если он представляет собой нечто другое, а не животное. Запреты убивать тотем и употреблять его в пищу — не единственные табу, которые его касаются; иногда также запрещено до него дотрагиваться и даже на него глядеть; во многих случаях нельзя называть тотем его настоящим именем. Нарушение этих заповедей табу, которые защищают тотем, автоматически наказывается тяжелым заболеванием или смертью[1].

Иногда клан разводит экземпляры тотемного животного и содержит их в неволе[2]. Тотемное животное, найденное мертвым, оплакивают и хоронят как товарища по клану. Если тотемное животное нужно было убить, то это происходило в соответствии с предписанным ритуалом, состоявшим из извинений и церемоний искупления.

От своего тотема племя ждало защиты и пощады. Если это было опасное животное (хищник, ядовитая змея), то предполагалось, что оно никак не обидит своих товарищей, а если это предположение не подтверждалось, тот, кому было нанесено увечье, изгонялся из племени. Клятвы, полагает Фрэзер, первоначально представляли собой ордалии; таким образом, многие вопросы, касавшиеся происхождения и подлинности, предоставлялось решать тотему. Тотем помогает в болезнях, посылает племени знамения и предостережения. Появление тотемного животного вблизи дома часто расценивалось как возвещение о смерти. Тотем пришел забрать своего родственника[3].

---

[1] Ср. статью о табу [выше, с. 313].

[2] Как еще и сегодня волков в клетке на капитолийской лестнице в Риме и медведей в медвежатнике в Берне.

[3] Как белая женщина в некоторых благородных семействах.

По разным важным поводам член клана старается подчеркнуть свое родство с тотемом, придавая себе внешнее сходство с ним: облачается в шкуру тотемного животного, выцарапывает у себя его изображение и т. п. В торжественных случаях рождения, посвящения в мужчины, похорон это отождествление с тотемом осуществляется в действиях и словах. Танцы, при которых все члены племени одеваются в шкуры своего тотема и ведут себя, как он, служат разнообразным магическим и религиозным целям. Наконец, существуют церемонии, при которых тотемное животное торжественно убивают[1].

Социальная сторона тотемизма выражается прежде всего в строго соблюдаемом запрете и в многочисленных ограничениях. Члены тотемного клана являются братьями и сестрами, обязаны друг другу помогать и защищать друг друга; в случае убийства чужаком товарища по клану все племя виновника несет ответственность за кровавое злодеяние, а клан убитого чувствует себя солидарным в требовании возмездия за пролитую кровь. Узы тотема крепче, чем семейные узы в нашем понимании; они не совпадают с последними, поскольку передача тотема, как правило, происходит через наследование по матери и, возможно, наследование по отцу вначале вообще силы не имело.

Соответствующее же ограничение табу состоит в том, что членам одного тотемного клана запрещается вступать в брак друг с другом и вообще иметь между собой сексуальные отношения. Это и есть знаменитая и загадочная, связанная с тотемизмом *экзогамия*. Мы посвятили ей первую статью этой серии и поэтому здесь нам требуется лишь указать, что она происходит от обостренного страха инцеста, что при групповом браке она совершенно понятна как мера предохранения от инцеста и что сначала она обеспечивает предотвращение инцеста у младшего поколения и только в дальнейшем своем развитии становится препятствием и для старшего поколения[2].

К этому описанию тотемизма у Фрэзера, одному из самых ранних в литературе на эту тему, я хочу добавить несколько выдержек из одного из последних обобщений. В появившихся в 1912 году «Элементах психологии народов» В. Вундт говорит (с. 116 и далее): «Тотемное животное считается предком данной группы. Следовательно, “тотем”, с одной стороны, является названием группы, с другой — именем рода, и в последней связи это имя имеет одновременно ми-

---

[1] Frazer (1910, т. I, 45). — См. ниже [с. 417 и далее] обсуждение жертвоприношения.

[2] См. первую статью [выше, с. 298–299 и с. 299, прим.].

фологическое значение. Однако все эти употребления понятия друг с другом сливаются и отдельные из этих значений могут отойти на задний план, так что в некоторых случаях тотемы стали чуть ли не простым обозначением частей племени, тогда как в других случаях на переднем плане стоит представление о происхождении или же культовое значение тотема...» Понятие тотема становится крайне важным для *разделения и организации племени.* «С этими нормами и их закреплением в вере и чувствах членов племени связано то, что первоначально тотемное животное всегда рассматривалось не просто как название группы членов племени, — в большинстве случаев животное считается родоначальником данного подразделения... Затем с этим связано то, что эти животные-предки стали предметом культа... Этот культ животного, помимо определенных церемоний и церемониальных торжеств, прежде всего выражается в отношении к тотемному животному: не только отдельное животное, но и каждый представитель того же вида в известной мере является священным животным, товарищу по тотему запрещено или разрешается только при известных условиях употреблять в пищу мясо тотемного животного. Этому соответствует важное в этой связи противоположное явление, а именно что при известных условиях происходит своего рода церемониальное вкушение мяса тотема...»

«...Но самая важная социальная сторона этого тотемистического разделения племени заключается в том, что с ней связаны определенные нормы правил общения групп между собой. Среди этих норм на первом месте стоят нормы супружеских отношений. Таким образом, это разделение племени связано с важным явлением, впервые возникающим в тотемистическую эпоху, — с *экзогамией*».

Если мы, минуя все, что, возможно, соответствует более позднему дальнейшему развитию или ослаблению, пожелаем прийти к характеристике первоначального тотемизма, то получим следующие существенные черты: *первоначально тотемами были только животные, они считались предками отдельных племен. Тотем передавался по наследству только по женской линии; запрещалось убивать тотем* (или *употреблять его в пищу,* что для первобытных условий одно и то же); *товарищам по тотему запрещалось вступать друг с другом в сексуальные отношения*[1].

---

[1] С этим текстом созвучен вывод о тотемизме, который делает Фрэзер в своей второй работе на эту тему («The Origin of Totemism». *Fortnightly Review,* 1899): «*Thus, Totemism has commonly been treated as a primitive system both of religion and of society. As a system of religion it embraces the mystic union of the savage with his totem;*

Позволим себе обратить внимание на то, что в «Code du totйmisme», составленном Рейнахом, одно из главных табу, табу экзогамии, вообще отсутствует, тогда как предпосылка второго табу, происхождение от тотемного животного, упоминается только вскользь. Но я избрал описание Рейнаха, автора, которому принадлежит большая в изучении этой темы, чтобы подготовить читателя к разногласиям среди авторов, которыми мы теперь должны будем заняться.

2

Чем более неопровержимым казался вывод, что тотемизм составлял типичную фазу развития всех культур, тем настоятельнее становилась потребность прийти к его пониманию, прояснить загадку того, в чем состоит его сущность. Загадочным в тотемизме, пожалуй, является все; важнейшими вопросами являются вопросы о возникновении тотемного происхождения, о мотивировке экзогамии (или ее заменяющего табу инцеста) и об отношении между тем и другим — между организацией тотема и запретом инцеста. Понимание должно было быть одновременно и историческим, и психологическим, показать, при каких условиях развился этот своеобразный институт и каким душевным потребностям людей он дал выражение.

Мои читатели, безусловно, будут удивлены, узнав, с каких разных точек зрения сведущие исследователи пытались ответить на эти

---

as a system of society it comprises the relations in which men and women of the same totem stand to each other and to the members of other totemic groups. And corresponding to these two sides of the system are two rough and ready tests or canons of Totemism: first, the rule that a man may not kill or eat his totem animal or plant; and second the rule that he may not marry or cohabit with a woman of the same totem». [«Таким образом, тотемизм обычно трактуется как первобытная система как религии, так и социальной жизни. Как система религии он охватывает мистический союз дикаря со своим тотемом; как система социальной жизни он включает в себя отношения, в которых находятся мужчины и женщины одного и того же тотема, и отношения к членам других тотемных групп. Соответственно этим двум сторонам системы существуют два суровых и имеющихся наготове испытания, или канона тотемизма: во-первых, правило, что человек не смеет убивать или употреблять в пищу свое тотемное животное или растение; и, во-вторых, правило, что он не может жениться или жить с женщиной, принадлежащей к этому же тотему».] [Переиздано в: Frazer, 1910, т. 1, 101.] Затем Фрэзер делает добавление, которое вводит нас в дискуссию о тотемизме: *«Whether the two sides — the religious and the social — have always co-existed or art essentially independent, is a question which has been variously answered».* [«Сосуществуют ли всегда две эти стороны — религиозная и социальная — или, в сущности, они независимы друг от друга, — это вопрос, на который отвечают по-разному».]

вопросы и насколько расходятся на этот счет их суждения. Сомнению подвергается почти все, что можно было бы вообще утверждать относительно тотемизма и экзогамии; также и вышеупомянутая картина, заимствованная из сочинения Фрэзера, опубликованного в 1887 году, не может избежать критического замечания, что она выражает произвольные пристрастия референта и что сам Фрэзер, постоянно менявший свои взгляды на данный предмет, сегодня стал бы ее оспаривать[1].

Совершенно естественное предположение состоит в том, что сущность тотемизма и экзогамии скорее всего можно было бы понять в том случае, если бы удалось приблизиться к истокам обоих институтов. Тогда, однако, при оценке положения вещей нельзя забывать замечание Эндрю Лэнга, что и первобытные народы не сохранили для нас эти первоначальные формы институтов и условия их возникновения, так что мы вынуждены довольствоваться только гипотезами, чтобы восполнить ими недостаточность наблюдения[2]. Среди представленных попыток объяснения некоторые, на взгляд психолога, с самого начала кажутся неадекватными. Они слишком рациональны и не принимают в расчет чувственный характер явлений, которые требуется объяснить. Другие основываются на предположениях, не подтверждаемых наблюдением; третьи ссылаются на материал, который лучше было бы подвергнуть другому истолкованию. Опровержение различных взглядов, как правило, больших сложностей не доставляет; как это обычно бывает, авторы оказываются сильнее в критике, которой они подвергают друг

[1] По поводу такой перемены взглядов он написал следующую прекрасную фразу: «*That my conclusions on these difficult questions are final, I am not so foolish as to pretend. I have changed my views repeatedly, and I am resolved to change them again with every change of the evidence, for like a chameleon, the candid enquirer should shift his colours with the shifting colours of the ground he treads*». [«Я не настолько безрассуден, чтоб возомнить, что мои выводы, касающиеся этих сложных вопросов, являются окончательными. Я неоднократно менял свои взгляды и готов менять их снова с каждым изменением фактов; подобно хамелеону беспристрастный исследователь должен менять свой цвет вместе с изменением цвета почвы, по которой он ступает».] Предисловие к первому тому труда «Totemism and Exogamy» (1910 [XIII]).

[2] «*By the nature of the case, as the origin of totemism lies far beyond our powers of historical examination or of experiment, we must have recourse as regards this matter to conjecture*» [«В силу самого факта, поскольку происхождение тотемизма находится далеко за пределами нашей способности провести историческое исследование или эксперимент, при изучении этого вопроса мы вынуждены обратиться за помощью к предположениям»], A. Lang (1905, 27). — «*Nowhere do we see absolutely primitive man, and a totemic system in the making*». [«Мы нигде не увидим абсолютно примитивного человека и тотемистическую систему в ее становлении».] (Там же, 29.)

друга, чем в создании своей собственной продукции. Конечным результатом большинства рассматриваемых вопросов является вывод: *«Non liquet»*[1]. Поэтому неудивительно, что в новейшей, здесь большей частью пропущенной литературе на эту тему проявляется несомненное стремление отказаться от общего решения тотемистической проблемы как невыполнимого. Пример тому — Гольденвайзер (1910). (Реферат в «Britannica Year Book», 1913.) При изложении этих противоречащих друг другу гипотез я позволил себе не придерживаться их хронологического порядка.

а) ПРОИСХОЖДЕНИЕ ТОТЕМИЗМА

Вопрос о происхождении тотемизма можно сформулировать также следующим образом: как первобытные люди пришли к тому, чтобы называть себя (свои племена) по имени животных, растений, неодушевленных предметов[2]?

Шотландец Макленнан, открывший для науки тотемизм и экзогамию (1869–1870 и 1865), воздержался обнародовать свой взгляд на возникновение тотемизма. По сообщению Э. Лэнга (1905, 34), некоторое время он был склонен сводить тотемизм к обычаю нанесения татуировки. Опубликованные теории происхождения тотемизма я хотел бы разбить на три группы: *α)* номиналистические, *β)* социологические, *γ)* психологические.

α) Номиналистические теории

Сообщения об этих теориях оправдывают их объединение под предложенным мною названием.

Еще Гарсиласо де ла Вега, потомок перуанских инков, написавший в XVII веке историю своего народа, объяснял то, что было ему известно о тотемистических феноменах, потребностью племен отличаться друг от друга именем. (По Lang, 1905, 34.) Эта же мысль появляется столетием позже у этнолога А. Г. Кина: тотемы произошли от *«heraldic badges»* (геральдических знаков), которыми семьям и племенам хотелось отличаться друг от друга[3].

Этот же взгляд на значение тотема выразил Макс Мюллер в своих «Contributions to the Science of Mythology»[4]. Тотем представляет со-

---

[1] [Не ясно (лат.). — *Примечание переводчика.*]

[2] Первоначально, наверное, только по имени животных.

[3] [Keane (1899, 396)] по Lang [1903, IX–X].

[4] [1897, т. 1, 201] по Lang [1905, 118].

бой: 1) обозначение клана, 2) имя клана, 3) имя родоначальника клана, 4) имя почитаемого кланом предмета. Позднее Й. Пиклер (1899) писал: «Люди нуждались в постоянном, письменно фиксируемом названии для сообществ и индивидов... Таким образом, тотемизм происходит не из религиозной, а из прозаической повседневной потребности человечества. Ядро тотемизма, называние, является следствием первобытной техники письма. Свойство тотемов — это также и свойство легко изображаемых шрифтовых знаков. Но если дикари вначале носили имя животного, то в результате они пришли к мысли о родстве с этим животным»[1].

Герберт Спенсер (1870 и 1893, 331–346) также придавал решающее значение в возникновении тотемизма присвоению имени. «Отдельные индивиды, — указывал он, — из-за своих качеств требовали, чтобы их называли именем животных и таким образом получали почетные прозвища или клички, которые сохранились у их потомков. Вследствие неопределенности и непонятности первобытных языков эти имена понимались более поздними поколениями так, словно они были свидетельством их происхождения от самых этих животных. Таким образом, тотемизм появился по недоразумению в качестве культа предков». (Перевод, §§ 169–176.)

Точно так же, хотя и не делая акцента на недоразумении, расценивал происхождение тотемизма лорд Эвибари (более известный под своим прежним именем Джон Лаббок): если мы хотим объяснить почитание животных, то мы не вправе забывать о том, как часто человеческие имена заимствуются у животных. Дети и свита мужчины, названного медведем или львом, естественным образом делали из этого имени название племени. Таким образом получалось, что к самому животному относились с известным почтением, и в конечном счете оно становилось объектом почитания. [Lubbock, 1870, 171.]

Неопровержимое, как нам кажется, возражение против сведения названий тотемов к именам индивидов привел Фисон[2]. На примере отношений у австралийцев он показывает, что тотем всегда является отличительным признаком группы людей и никогда не бывает отличительным признаком отдельного человека. Если бы дело обстояло иначе и тотем первоначально был бы именем отдельного человека [мужчины], то при системе наследования по матери он никогда не мог бы перейти на его детей.

Впрочем, представленные теории явно недостаточны. Они объясняют, скажем, факт называния племен первобытных людей по имени

---

[1] Pikler, Somly [1900]. Свое объяснение авторы справедливо называют: «Вкладом в материалистическую теорию истории».

[2] Fison [и Howitt] (1880, 165), по Lang (1905 [141]).

животных, но отнюдь не значение, которое приобрело это присвоение имени, то есть тотемистическую систему. Из всех теорий этой группы наибольшего внимания заслуживает теория Э. Лэнга, которую он разработал в своих книгах»Social Origins» (1903) и «The Secret of the Totem» (1905). В ней сердцевиной проблемы по-прежнему является присвоение имени, но вместе с тем в ней разбираются два интерессных психологических обстоятельства и, таким образом, она претендует на то, что ей удалось окончательно разрешить загадку тотемизма.

Э. Лэнг считает неважным, каким образом кланы пришли к своим именам животных. Можно только предположить. что однажды у них пробудилось сознание того, что они эти имена носят, но почему — в этом они не могли дать себе отчета. *Происхождение этих имен забыто.* Затем они, наверное, попытались при помощи умозрительного рассуждения об этом узнать и, будучи убежденными в том, что имена имеют значение, они неизбежно должны были прийти ко всем идеям, которые содержатся в тотемистической системе. Для первобытных людей имена — как и для современных дикарей и даже для наших детей[1] — не являются чем-то формальным и безразличным, какими они кажутся нам, а представляют собой нечто важное и многозначительное. Имя человека является главной составляющей его персоны, возможно, частью его души. То, что первобытные люди имели одинаковое имя с животным должно было привести их к предположению о существовании таинственной и важной связи между ними и данным видом животных. Какая другая связь могла быть принята во внимание, как не кровное родство? Но раз оно однажды было допущено вследствие сходства имени, то как прямое следствие кровного табу из него произошли все тотемистические предписания, включая экзогамию.

«No more than these three things — a group animal name of unknown origin; belief in a transcendental connection between all bearers, human and bestial, of the same name; and belief in the blood superstitions — was needed to give rise to all the totemic creeds and practices, including exogamy»[2]. (Lang, 1905,125–126.)

Объяснение Лэнга является, так сказать, двухтактным. Он выводит тотемистическую систему с психологической необходимостью из того факта, что тотемы имеют имена, предполагая, что про-

[1] Ср. выше статью о табу, с. 345 и далее.

[2] [«Потребовались только эти три вещи — группа имен животных неизвестного происхождения, вера в трансцендентную связь между всеми носителями одного и того же имени, людьми и животными, и вера в таинственное значение крови, — чтобы дать начало всем тотемистическим вероучениям и обычаям, включая экзогамию» (англ.). — *Примечание переводчика.*]

исхождение этого присвоения имен оказалось забытым. В другой части своей теории он пытается объяснить происхождение этих имен; мы увидим, что она носит совершенно другой характер.

Эта вторая часть теории Лэнга существенно не отличается от других, которые я назвал «номиналистическими». Практическая потребность в различении вынудила отдельные племена принимать имена, и потому они соглашались с именами, которые каждому племени давали другие племена. Это *«naming from without»*[1] является особенностью конструкции Лэнга. То, что возникшие таким образом имена были заимствованы у животных, не кажется странным, и они не воспринимались первобытными людьми как оскорбление или насмешка. Впрочем, Лэнг привлек в качестве примера отнюдь не единичные случаи из более поздних исторических эпох, когда данные извне имена, первоначально задумавшиеся как насмешка, принимались теми, кого они так обозначали, и охотно ими носились (*гёзы, виги* и *тори*[2]). Предположение, что возникновение этих имен с течением времени было забыто, связывает эту вторую часть теории Лэнга со второй частью, изложенной ранее.

β) Социологические теории

С. Рейнах, успешно исследующий остатки тотемистической системы в культе и в нравах более поздних периодов, но с самого начала пренебрегавший фактором происхождения от тотемного животного, однажды в одном месте без колебаний заявляет, что тотемизм кажется ему не чем иным, как *«une hypertrophie de l'instinct social»*[3].

Эта же точка зрения проходит через весь новый труд Э. Дюркгейма «Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie» (1912). Тотем является наглядным репрезентантом социальной религии этих народов. Он олицетворяет сообщество, являющееся истинным предметом почитания.

Другие авторы пытались найти непосредственные причины такого участия социальных влечений в образовании тотемистических

---

[1] [Присваивание имен извне (англ.). — *Примечание переводчика.*]

[2] [«Les Gueux», «нищие, попрошайки»: голландские повстанцы в XVI веке. «Виги», от *whig* — простокваша, и «тори», *истор.* — ирландские разбойники: возникшие в XVII веке названия двух больших партий в английском парламенте, которые впоследствии сменили названия на «либералов» и «консерваторов».]

[3] [«Гипертрофированным социальным инстинктом» (фр.). — *Примечание переводчика.*] Reinach (1905–1912, т. I, 41).

институтов. Так, например, А. К. Гаддон предположил, что первоначально каждое первобытное племя питалось особым видом животных или растений, возможно, также вело торговлю этими продуктами питания и доставляло их в обмен другим племенам. Так могло получиться, что племя становилось известным другим племенам по названию животного, игравшего для него столь важную роль. В то же время у этого племени должна была возникнуть особая близость с данным животным и своего рода интерес к нему, который, однако, основывался исключительно на таком самом элементарном и неотложном мотиве среди человеческих потребностей, как голод[1].

Возражения против этой самой рациональной из всех теорий тотема гласят, что такое положение вещей, связанное с питанием, у первобытных людей нигде не встречается и, вероятно, никогда не существовало. Дикари всеядны, причем тем больше, чем ниже они стоят. Кроме того, нельзя понять, как из такой исключительной диеты могло развиться чуть ли не религиозное отношение к тотему, достигшее кульминации в абсолютном воздержании от предпочитаемой пищи. [Ср. Frazer, 1910, т. 4, 51.]

Первая из трех теорий, высказанных Фрэзером о возникновении тотемизма, была психологической; она будет изложена в другом месте.

Вторая теория Фрэзера, которая необходимо здесь обсудить, возникла под впечатлением публикации важной работы двух исследователей, посвященной туземцам Центральной Австралии.

Спенсер и Гиллен (1899) описали у одной группы племен, так называемой народности арунта, ряд своеобразных воззрений, обычаев и институтов, а Фрэзер присоединился к их мнению, что эти особенности следует рассматривать как черты первичного состояния и что они могут раскрыть первый и истинный смысл тотемизма.

Эти особенности у самого племени арунта (части народности арунта) таковы:

1. У них существует разделение на кланы тотема, но тотем не передается по наследству, а определяется (способом, о котором будет рассказано ниже) индивидуально.

2. Кланы тотема не являются экзогамными, ограничения в браке создаются благодаря высокоразвитому разделению на брачные классы, которые не имеют ничего общего с тотемом.

3. Функция кланов тотема состоит в исполнении церемонии, которая исключительно магическим способом нацелена на размно-

[1] Haddon (1902 [745]), по Frazer (1910, т. 4, 50).

жение съедобного объекта-тотема (эта церемония называется *интичиума*).

4. У арунта имеется своеобразная теория зачатия и возрождения. Они предполагают, что в определенных местах их страны [тотемных районах] духи умерших членов того же тотема дожидаются своего возрождения и проникают в тело женщин, приходящих мимо тех мест. Если рождается ребенок, то мать сообщает, в каком обиталище духов, по ее мнению, она зачала ребенка. В соответствии с этим определяется тотем ребенка. Далее предполагается, что духи (как умерших, так и воскресших) связаны своеобразными каменными амулетами (называющимися *чуринга*), которые можно найти в тех местах.

По-видимому, два момента побудили Фрэзера поверить, что в институтах арунта была выявлена древнейшая формы тотемизма. Во-первых, существование определенных мифов, утверждающих, что предки арунта всегда питались своим тотемом и женились на женщинах только из своего собственного тотема. Во-вторых, то обстоятельство, что в их теории зачатия половой акт, похоже, отодвигается на задний план. Людей, которые еще не узнали, что зачатие есть следствие полового акта, можно, пожалуй, рассматривать как самых отсталых и примитивных среди тех, кто живет сегодня.

Поскольку Фрэзер основывал свое суждение о тотемизме на церемонии *интичиума*, тотемистическая система сразу предстала для него в совершенно ином свете, нежели чисто практическая организация, призванная бороться с самыми естественными потребностями человека (ср. выше [с. 399] теорию Гаддона)[1]. Система оказалась просто грандиозной частью *«co-operativ magic»*[2]. Первобытные люди создали, так сказать, магическое производственно-потребительский союз. Каждый тотемный клан взял на себя задачу заботиться о достатке определенных продуктов питания. Если речь шла о несъедобном тотеме, например, о вредных животных, о дожде, ветре и т. п., то в обязанности тотемного клана входило подчинить себе эту часть природы и защитить от ее вреда. То, что было достигнуто каждым

[1] *«There is nothing vague or mystical about it, nothing of that metaphysical haze which some writers love to conjure up over the humble beginnings of human speculation, but which is utterly foreign to the simple, sensuous and concrete modes of thought of the savage»*. [«Здесь нет ничего смутного и мистического, ничего из того метафизически туманного, которое иные авторы любят приписывать непритязательным начальным стадиям умозрительных построений у людей, но которое абсолютно чуждо простому, чувственному и конкретному способу мышления дикарей.] (Frazer, 1910, т. 1, 117.)

[2] [Совместной магии (англ.). — *Примечание переводчика*.]

кланом, шло на пользу всем остальным. Поскольку клан не мог потреблять в пищу ничего из того, что относилось к его тотему, или мог потреблять только очень малую его часть, он доставлял этот ценный продукт другим, а взамен получал от них то, что чем они сами должны были обеспечивать в качестве своей социальной тотемной обязанности. В свете этого понимания, основанного на церемонии *интичиума*, Фрэзеру стало казаться, что запрет употреблять в пищу свой тотем затмил и отодвинул на задний план более важную сторону отношений, а именно требование снабжать по запросу других как можно большим количеством съедобного тотема.

Относительно традиции у арунта Фрэзер предполагает, что первоначально каждый тотемный клан без ограничения питался своим тотемом. Это создало трудности для понимания последующего хода событий, когда клан стал довольствоваться обеспечением тотемом других, в то время как сам почти полностью отказался употреблять его в пищу. Тогда он предположил, что это ограничение возникло не вследствие своего рода религиозного уважения, а благодаря наблюдению, что ни одно животное не ест себе подобных, так что это нарушение отождествления с тотемом нанесло бы ущерб власти, которую хотелось над ним получить. Или это ограничение возникло из стремления задобрить существо, если его щадить. Но Фрэзер не скрывал от себя трудностей этого объяснения (1910, т. I, 121 и далее) и не взял на себя смелость указать, каким образом утверждаемый мифами арунта обычай вступать брак в рамках тотема превратился в экзогамию.

Теория Фрэзера, основанная на церемонии *интичиума*, всецело зависит от признания примитивной природы институтов арунта. Однако после возражений, выдвинутых Дюркгеймом[1] и Лэнгом (1903 и 1905) представляет невозможным считать ее таковой. Напротив, арунта, по-видимому, являются самым развитым из австралийских племен и представляют скорее стадию распада, нежели начало тотемизма. Мифы, произведшие такое сильное впечатление на Фрэзера, потому что в противоположность ныне господствующим институтам они делают акцент на свободе употреблять тотем в пищу и заключать браки в пределах тотема, мы легко объяснили бы как фантазии-желания, которые спроецированы на прошлое подобно мифу о золотом веке.

---

[1] *L'année sociologique*, т. I, V, VIII [1898, 1902, 1905] и в других местах. См., в частности, статью «Sur le totémisme», т. V (1902 [89—90]).

Первая психологическая теория Фрэзера, созданная еще до его знакомства с наблюдениями Спенсера и Гиллена, основывалась на вере во «внешнюю душу»[1]. Тотем должен был представлять собой надежное убежище для души, куда она помещается, чтобы избежать опасностей, которые ей угрожают. Если первобытный человек размещал свою душу в своем тотеме, то сам он становился неуязвимым и, естественно, остерегался причинять вред носителю своей души. Но поскольку он не знал, какая именно особь была носителем его души, ему ничего не оставалось, как оберегать весь вид. Впоследствии Фрэзер сам отказался от этого выведения тотемизма из веры в душу.

Ознакомившись с наблюдениями Спенсера и Гиллена, он создал другую, социологическую теорию тотемизма, которую мы только что изложили, но впоследствии он признал сам, что мотив, из которого он выводил тотемизм, слишком «рационален» и что при этом он предполагал наличие слишком сложной социальной организации, чтобы ее можно было назвать примитивной[2]. Магические кооперативные общества казались ему теперь скорее поздними плодами, нежели зачатками тотемизма. Он попытался найти более простой момент, примитивное суеверие, стоящее за этими образованиями, чтобы вывести из него возникновение тотемизма. Этот первоначальный момент он затем нашел в удивительной теории зачатия у арунта.

Арунта, как уже упоминалось, отвергают связь зачатия с половым актом. Если женщина чувствует себя матерью, то это значит, что в данный момент один из поджидающих возрождения духов из расположенного поблизости их обиталища проник в ее тело и рождается ею в качестве ребенка. Этот ребенок имеет тот же тотем, что и все духи, подкарауливающие в определенном месте. Эта теория зачатия не может объяснить тотемизм, ибо заранее предполагает существование тотема. Но если вернуться еще на один шаг и допустить, что женщина первоначально верила, что животное, растение, камень, объект, занимавший ее фантазию в момент, когда она впер-

---

[1] «The Golden Bough» (1890), т. 2, 332 и далее. [Ср. также Frazer, 1910, т. 4, 52 и далее.]

[2] *«It is unlikely that a community of savages should deliberately parcel out the realm of nature into provinces, assign each province to a particular band of magicians, and bid all the bands to work their magic and weave their spells for the common good»*. [«Представляется маловероятным, чтобы община дикарей могла обдуманно разделить царство природы на области, определить в каждую область особый отряд магов и обязать все эти отряды совершать свою магию и объединить свои заклинания ради общего божества».] (Frazer, 1910, т. 4, 57.)

вые почувствовала себя матерью, в самом деле в нее проник и затем рождается ею в человеческой форме, то тогда идентичность человека с его тотемом действительно была бы обоснованной, а все дальнейшие требования тотема (за исключением экзогамии) можно было бы легко вывести из этой веры. Человек отказался бы употреблять в пищу это животное или растение, потому что тем самым он словно поедал бы себя самого. Но он чувствовал бы побуждение иной раз в виде особой церемонии вкусить что-нибудь из своего тотема, потому что этим он мог бы укрепить свою идентификацию с тотемом, которая составляет суть тотемизма. Наблюдения В. Г. Р. Риверса, произведенные среди туземцев островов Банка, по-видимому, свидетельствовали о непосредственной идентификации людей со своим тотемом на основе подобной теории зачатия[1].

Таким образом, первопричиной тотемизма оказалось неведение дикарей относительно того, каким образом люди и животные продолжают свой род. В особенности незнание роли, которую играет самец при оплодотворении. Это незнание поддерживается большим интервалом между актом оплодотворения и рождением ребенка (или первым ощущением движений ребенка). Поэтому тотемизм — это творение не мужского, а женского духа. Его корнями являются «причуды» *(sick fancies)* беременной женщины. *«Anything indeed that struck a woman at that mysterious moment of her life when she first knows herself to be a mother might easily be identified by her with the child in her womb. Such maternal fancies, so natural and seemingly so universal, appear to be the root of totemism»*[2]. (Frazer, 1910, т. 4, 63.)

Основное возражение против этой третьей теории Фрэзера ничем не отличается от того, что уже приводилось против второй, социологической. По всей видимости, арунта ушли очень далеко от истоков тотемизма. Отрицание ими роли отца, похоже, не основано на примитивном неведении; отчасти у них даже имеется наследование по отцу. По-видимому, они принесли в жертву отцовство своего рода умозрительному рассуждению, чтобы оказать почести духам предков[3]. Когда миф о непорочном зачатии духом они возводят в общую теорию зачатия, их столь же мало можно заподозрить

---

[1] Frazer (1910, т. 2, 89 и далее, а также т. 4, 59) [по Rivers (1909, 173–174)].

[2] [«То, что действительно поражает женщину в таинственный момент ее жизни, когда она впервые ощущает себя матерью, легко может быть отождествлено ею с ребенком в ее чреве. Такие материнские причуды, совершенно естественные и, по-видимому, общераспространенные, наверное, и являются источником тотемизма» (англ.). — *Примечание переводчика.*]

[3] *«That belief is a philosophy far from primitive».* [«Это верование — философия, далекая от примитивной». (A. Lang, 1905, 192.)

в незнании условий размножения, как и древние народы в период возникновения христианских мифов.

Другую психологическую теорию происхождения тотемизма разработал голландец Г. А. Вилкен [1884, 997]. Она представляет собой соединение тотемизма с верой в переселение душ: «То животное, в которое, согласно всеобщим верованиям, переходили души мертвых, становилось кровным родственником, предком и таковым почиталось». Но вера в переселение душ в животных скорее сама произошла от тотемизма, а не наоборот[1].

Другую теорию тотемизма отстаивают превосходные американские этнологи Ф. Боас, Хилл-Таут и др. Она исходит из наблюдений нал тотемистическими племенами индейцев и утверждает, что тотем первоначально является духом-покровителем предка, которого тот приобрел через сновидение и передает по наследству своему потомству. Мы уже слышали раньше, какие трудности доставляет выведение тотемизма из наследования от отдельного человека [Ср. с. 397]; кроме того, австралийские наблюдения отнюдь не подтверждают сведение тотема к духу-покровителю. (Frazer, 1910, т. 4, 48 и далес.)

Для последней из психологических теорий, которая изложена Вундтом, решающее значение приобрели оба факта, во-первых, что первоначальным объектом тотема и наиболее распространенным является животное, и, во-вторых, что среди тотемных животных самые первые совпадают с животными-душами. (Wundt, 1912, 190.) Животные-души, такие, как птица, змея, ящерица, мышь, благодаря своей большой подвижности, полету в воздухе, благодаря другим качествам, вызывающим удивление и страх, пригодны для того, чтобы их признали носителями души, покидающей тело. Тотемное животное является дериватом превращения души в животное. Таким образом, для Вундта тотемизм сливается здесь непосредственно с верой в существование души, или с анимизмом.

б) и в) ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЭКЗОГАМИИ И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ К ТОТЕМИЗМУ

Я более или менее подробно представил теории тотемизма и все-таки должен опасаться, что получить полное впечатление о них помешала необходимая краткость. Что касается дальнейших вопросов, то в интересах читателя я позволю себе еще большую сжатость. Обсуждение экзогамии у тотемистических народов ста-

---

[1] По Frazer (1910, т. 4, 45–46).

новится особенно сложным и необозримым — можно было бы сказать: запутанным — из-за характера материала, который при этом использовался. Цели этой статьи позволяют мне также и здесь ограничиться выделением некоторых основных направлений, а для более основательного исследования предмета сослаться на часто цитировавшиеся обстоятельные работы специалистов.

Позиция автора в вопросах экзогамии, разумеется, зависит от его отношения к той или иной теории тотема. Некоторые из этих объяснений тотемизма никак не связаны с экзогамией, а потому оба института полностью отделяются друг от друга. Таким образом, здесь противопоставляются друг другу два воззрения — одно, желающее придерживаться первоначального взгляда, что экзогамия является важной частью тотемистической системы, и другое, которое такую связь оспаривает и верит в случайное совпадение обеих черт древнейших культур. Фрэзер в своих более поздних работах решительно отстаивал последнюю точку зрения.

«I must request the reader to bear constantly in mind that the two institutions of totemism and exogamy are fundamentally distinct in origin and nature, though they have accidentally crossed and blended in many tribes»[1]. (1910, т. 1, предисловие, XII.)

Он напрямую предостерегает, что противоположный взгляд является источником бесконечных трудностей и недоразумений. В отличие от него другие авторы нашли путь к пониманию экзогамии как неизбежного следствия основных тотемистических воззрений. Дюркгейм в своих работах (1898, 1902 und 1905) показал, как связанное с тотемом табу должно было принести с собой запрет использовать для полового сношения женщину из того же тотема. Тотем — той же крови, что и человек, и поэтому под страхом смертной казни (с учетом дефлорации и менструации) запрещается половое сношение с женщиной, которая принадлежит к этому же тотему[2]. Э. Лэнг, присоединяющийся здесь к Дюркгейму, даже считает, что не требовалось табу крови, чтобы добиться запрета на женщин того же племени. (Lang, 1905, 125.) Для этого было бы достаточно общего табу тотема, запрещающего, к примеру, сидеть в тени дерева тотема. Впрочем, Э. Лэнг отстаивает также другое происхождение экзогамии (см. ниже [с. 411]) и оставляет непонятным, каким образом соотносятся два этих объяснения.

---

[1] [«Я должен просить читателя все время помнить о том, что оба института — тотемизм и экзогамия — по своему происхождению и по своей природе полностью различаются, хотя у некоторых племен они случайно пересекаются и смешиваются» (англ.). — *Примечание переводчика.*]

[2] См. критику рассуждений Дюркгейма у Frazer (1910, т. 4, 100 и далее).

Что касается временных отношений, то большинство авторов придерживается взгляда, что тотемизм является более древним институтом, а экзогамия добавилась позже[1].

Среди теорий, пытающихся объяснить экзогамию независимо от тотемизма, следует выделить лишь некоторые, проясняющие различное отношение авторов к проблеме инцеста.

Макленнан (1865) остроумно объяснил экзогамию как остатки обычаев, указывающих на то, что когда-то имело место похищение женщин. Он предположил, что в доисторические времена было общепринято приводить женщину из чужого племени, а брак с женщиной из собственного племени постепенно становился запретным, потому что был необычным[2]. Мотив этой экзогамной традиции он искал в нехватке женщин у тех первобытных племен, возникшей из-за обычая убивать при рождении большинство детей женского пола. Мы здесь не будем заниматься проверкой того, подтверждаются ли предположения Макленнана действительными условиями. Нас гораздо больше интересует тот аргумент, что в рамках гипотезы автора все же осталось необъясненным, почему члены племени мужского пола должны были сделать для себя недоступными также и тех немногочисленных женщин своей крови и то, каким образом здесь полностью остается в стороне проблема инцеста. (Frazer, 1910, т. 4, 71–92.)

В противоположность этому и, очевидно, с большим правом другие исследователи осмысляли экзогамию как институт для предотвращения инцеста[3].

Если взглянуть на постепенно возрастающую сложность ограничений брака у австралийцев, то можно разве что присоединиться к мнению Моргана, Фрэзера, Ховитта, Болдуина Спенсера[4], что эти учреждения носят на себе печать преднамеренного замысла (*«deliberate design»*, согласно Фрэзеру) и что они должны достичь того, что они к чему они действительно делали. *«In no other way does it seem possible to explain in all its details a system at once so complex and so regular»*[5]. (Frazer, там же, 106.)

---

[1] Например, Фрэзер (1910, т. 4, 75): *«The totemic clan is a totally different social organism from the exogamous clan, and we have good grounds for thinking that it is far older»*. [«Тотемистический клан является социальной организацией, полностью отличающейся от экзогамного клана, и у нас есть веские основания полагать, что она гораздо старее».]

[2] *«Improper because it was unusual»*. [Там же, 289.] [«Неправильным, потому что он был необычным» (англ.). — *Примечание переводчика.*]

[3] Ср. первую статью.

[4] Morgan (1877). — Frazer (1910, т. 4, 105 и далее.). [См. также Howitt (1904, 143).]

[5] [«Представляется невозможным другим способом объяснить во всех деталях систему, которая одновременно и очень сложная, и совершенно обычная» (англ.). — *Примечание переводчика.*]

Интересно отметить, что первые ограничения, достигнутые введением брачных классов, касались сексуальной свободы младшего поколения, то есть инцеста между братьями и сестрами и между сыновьями и их матерями, тогда как инцест между отцом и дочерью был упразднен только в результате дальнейших мероприятий.

Однако сведение экзогамных ограничений сексуальности к законодательным замыслам ничего не дает для понимания мотива, создавшего эти институты. Откуда в конечном счете берется боязнь инцеста, которую нужно считать первопричиной экзогамии? Явно недостаточно для объяснения боязни инцеста ссылаться на инстинктивное отвращение к сексуальному акту с кровными родственниками, то есть на факт боязни инцеста, если социальный опыт показывает, что вопреки этому инстинкту инцест представляет собой отнюдь не редкое явление даже в нашем нынешнем обществе и если исторический опыт знакомит со случаями, в которых инцестуозный брак привилегированных особ сделался предписанием.

Для объяснения боязни инцеста Вестермарк[1] выставил доводом, «что у лиц, с детства живущих вместе, господствует антипатия к половому сношению и что это чувство, поскольку эти лица, как правило, являются кровными родственниками, находит естественное выражение в обычаях и законе благодаря отвращению к половым отношениям между близкими родственниками». Хэвлок Эллис, правда, оспаривает в своих «Studies In the Psychology of Sex» [1914, 205–206] инстинктивный характер этой антипатии, но в остальном, по существу, отстаивал это же объяснение, утверждая: «То, что обычно не наблюдается влечение к спариванию там, где речь идет о братьях и сестрах или о мальчиках и девочках, с детства живущих вместе, явление чисто негативное, которое объясняется тем, что в этих условиях совершенно отсутствуют предпосылки, возбуждающие влечение к спариванию... Между лицами, которые с детства росли вместе, привычка притупила все чувственные раздражения зрения, слуха и осязания, направила их на путь спокойной симпатии и лишила их способности вызывать эротическое возбуждение, необходимое для набухания половых органов».

Мне кажется очень странным, что Вестермарк рассматривает эту врожденную антипатию к половому сношению с лицами, с которыми данный человек рос в детстве, одновременно как психическую репрезентацию биологического факта, что близкородственное размножение наносит вред виду. Подобный биологический ин-

[1] (1906–1908, т. 2 [368].) Там также ответ автора на ставшие ему известными возражения. [Немецкий перевод (1907–1909), т. 2.]

стинкт не мог бы так ошибиться в своем психологическом выражении, чтобы вместо вредных для продолжения рода кровных родственников он коснулся бы совершенно безобидных в этом отношении домочадцев. Но я не могу также отказать себе изложить блестящую критику, выдвинутую Фрэзером против утверждения Вестермарка. Фрэзер находит непонятным, что сегодня сексуальное чувство отнюдь не противится сношениям с домочадцами, тогда как боязнь инцеста, которая должна быть лишь производной этого сопротивления, в настоящее время необычайно усилилась. Но еще глубже другие замечания Фрэзера, которые я привожу здесь без сокращений, поскольку в сущности они совпадают с доводами, изложенными в моей статье о табу.

«Непросто понять, почему глубоко коренящийся человеческий инстинкт должен был нуждаться в подкреплении законом. Нет закона, который повелевает людям есть и пить или запрещает им засовывать свои руки в огонь. Люди едят и пьют и держат свои руки вдали от огня инстинктивно, из страха перед естественными, а не законными наказаниями, которые они навлекли бы на себя надругательством на этими влечениями. Закон запрещает людям только то, что они могли бы сделать под давлением своих влечений. То, что запрещает или за что наказывает сама природа, незачем запрещать или за это наказывать но закону. Поэтому мы можем спокойно предположить, что преступления, запрещаемые законом, это преступления, которые охотно совершили бы многие люди по своей природной наклонности. Не будь этой наклонности, не совершались бы и подобные преступления, а если бы такие преступления не совершались, то зачем надо было бы их запрещать? Стало быть, вместо того чтобы из законодательного запрещения инцеста делать вывод о существовании естественной антипатии к инцесту, мы скорее должны были заключить, что природный инстинкт побуждает к инцесту и что, если закон подавляет это влечение, подобно другим природным влечениям, то своим основанием он имеет понимание цивилизованных людей, что удовлетворение этих природных влечений приносит вред обществу». (Frazer, 1910, т. 4, 97–98.)

К этой ценной аргументации Фрэзера я могу также добавить, что данные психоанализа делают совершенно невозможным предположение о врожденной антипатии к инцестуозному сношению. Напротив, они показали, что первые сексуальные побуждения молодого человека обычно носят инцестуозный характер и что такие вытесненные побуждения играют в качестве движущих сил последующего невроза роль, которую едва ли можно переоценить.

Стало быть, от понимания боязни инцеста как врожденного инстинкта следует отказаться. Не лучше обстоит дело и с другим выведением запрета инцеста, которое имеет многих сторонников, с предположением, что первобытные народы рано заметили, какими опасностями грозит близкородственное размножение их роду и что поэтому они сознательно и намеренно запретили инцест. Возражения против этого объяснения нанизываются одно на другое[1]. Дело не только в том, что запрещение инцеста старше, чем всякое скотоводство, на примере которого человек мог убедиться в воздействии инцеста на качества породы, но и в том, что вредные последствия близкородственного размножения еще и сегодня полностью не доказаны, а в отношении человека вообще трудно доказуемы. Кроме того, все, что мы знаем о современных дикарях, делает весьма маловероятным, чтобы их мысли о своих самых далеких предках уже были заняты предотвращением вреда для последующего потомства. Выглядит чуть ли не смехотворным, когда этим живущим без каких-либо намерений людям хотят приписать гигиенические и евгенические мотивы, которые по-прежнему едва ли принимаются во внимание и в нашей современной культуре[2].

Наконец, надо будет также выставить доводом, что запрещение близкородственного размножения, данное из практических гигиенических мотивов как фактора, ослабляющего породу, кажется совершенно неприемлемым, чтобы объяснить глубокое отвращение к инцесту, возникающее в нашем обществе. Как я показал в другом месте[3], эта боязнь инцеста у живущих сегодня первобытных народов кажется еще более активной и сильной, чем у цивилизованных.

Если можно было бы ожидать, что и при выведении боязни инцеста имеется выбор между социологическими, биологическими и психологическими возможностями объяснения, при этом психологические мотивы, наверное, следовало бы расценивать как репрезентацию биологических сил, то в конце исследования чувствуешь себя вынужденным присоединиться к смиренному суждению Фрэзера: нам неизвестно происхождение страха инцеста и мы даже не знаем, к чему обратиться. Ни одно из приведенных доныне решений загадки нам не кажется удовлетворительным[4].

---

[1] Ср. Durkheim (1898 [33 и далее]).

[2] Ч. Дарвин [1875, т. 2, 127] говорит о дикарях: «*They are not likely to reflect on distant evils to their progeny*». [«Они не склонны размышлять об отдаленных бедах, угрожающих их потомству» (англ.) — *Примечание переводчика*.]

[3] Ср. первую статью [выше, с. 302–303].

[4] «*Thus the ultimate origin of exogamy and with it the law of incest — since exogamy was devised to prevent incest — remains a problem nearly as dark as ever*». [«Таким

Я должен упомянуть еще одну попытку объяснить возникновение боязни инцеста, которая полностью отличается от тех, что рассматривались до сих пор. Ее можно было бы назвать историческим выведением.

Эта попытка опирается на гипотезу Ч. Дарвина о первобытном социальном состоянии человека. Из образа жизни высших обезьян Дарвин сделал вывод, что также и человек первоначально жил в небольших ордах[1], в которых ревность старшего и самого сильного самца не допускала сексуального промискуитета. «Исходя из того, что нам известно о ревности у всех млекопитающих, из которых многие обладают специальным оружием для борьбы с соперниками, мы действительно можем заключить, что всеобщее совокупление полов в естественном состоянии в высшей степени невероятно... Если поэтому в потоке времени мы оглянемся далеко назад... и сделаем вывод о социальных привычках человека, как он теперь существует... то наиболее вероятным будет воззрение, что первоначально человек жил в небольших обществах, каждый мужчина с одной женщиной или, если у него была власть, со многими, которых он ревностно защищал от всех остальных мужчин. Или, возможно, он не был социальным животным и тем не менее жил один со многими женами, подобно горилле; ведь все туземцы "единодушны в том, что в группе можно увидеть только одного взрослого самца. Когда молодой самец подрастает, происходит борьба за власть, а затем самый сильный становится главой общества, убив или прогнав остальных" (Д-р Савидж в *Boston Journal of Nat. Hist.* т. 5, 1845–1847 [с. 423]). Более молодые самцы, которые таким образом оказались изгнанными и теперь скитаются, когда поиски супруги, наконец, увенчаются успехом, будут тоже предотвращать близкородственное размножение среди членов одной и той же семьи»[2]. [Darwin, 1871, т. 2, 362–363.]

Аткинсон[3], по-видимому, первым признал, что эти условия дарвиновской первобытной орды практически должны были осуще-

---

образом, окончательное происхождение экзогамии и вместе с нею закона об инцесте — поскольку экзогамия была изобретена, чтобы воспрепятствовать инцесту — остается такой же неясной проблемой, какой она и была до этого».] (Frazer, 1910, т. 1, 165.)

[1] [Из контекста становится ясно, что Фрейд понимал под «ордой» еще меньшие, более или менее организованные группы — то, что Аткинсон (1903) называл «циклопической семьей». Ср. редакторское примечание к главе IV работы «Неудовлетворенность культурой» (1930*a*), с. 230, прим. 1, выше. Еще один комментарий редакторов к терминологии, используемой специалистами разных стран, содержится в примечании к работе «Психология масс и анализ Я» (1921*c*), с. 67, прим., выше.]

[2] «Происхождение человека».

[3] «Primal Law» (1903) (вместе с Э. Лэнгом, 1903).

ствлять экзогамию молодых мужчин. Каждый из этих изгнанных мог основать аналогичную орду, в которой имел силу такой же запрет половых сношений благодаря ревности вожака, и с течением времени в этих условиях сложилось осознанное правило, осознаваемое теперь как закон: никаких половых сношений с товарищами по очагу. После появления тотемизма это правило приняло другую форму: «Никаких сексуальных сношений в пределах тотема».

Э. Лэнг (1905, 114 и 143) присоединился к этому объяснению экзогамии. Однако в той же книге он отстаивает и другую теорию (Дюркгейма), в соответствии с которой экзогамия рассматривается как следствие законов тотема. [Ср. с. 406.] Совсем не просто соединить друг с другом два этих воззрения; в первом случае экзогамия существовала до тотемизма, во втором случае она оказывается его следствием[1].

3

Единственный луч света в эту тьму проливает психоаналитический опыт.

---

[1] *«If it be granted that exogamy existed in practice, on the lines of Mr. Darwin's theory, before the totem beliefs lent to the practice a sacred sanction, our task is relatively easy. The first practical rule would be that of the jealous Sire, "No males to touch the females in my camp", with expulsion of adolescent sons. In efflux of time that rule, become habitual, would be, "No marriage within the local group". Next let the local groups receive names, such as Emus, Crows, Opossums, Snipes, and the rule becomes, "No marriage within the local group of animal name; no Snipe to marry a Snipe". But, if the primal groups were not exogamous, they would become so, as soon as totemic myths and tabus were developed out of the animal, vegetable, and other names of small local groups».* [«Если считать доказанным, что экзогамия действительно существовала, как утверждает теория господина Дарвина, до того, как тотемистические верования ввели в обиход священную санкцию, то наша задача оказывается сравнительно простой. Первое практическое правило было бы правилом ревнивого отца: "Никто из мужчин не смеет трогать женщин в моем лагере", — которое сопровождается изгнанием молодых сыновей. С течением времени, когда это правило стало привычным, оно приняло форму: "Никаких браков в пределах локальной группы". Затем локальные группы получают названия, такие, как Эму, Вороны, Опоссумы, Бекасы, и правило приобретает вид: "Никаких браков в пределах локальной группы, носящей имя животного; никто из Бекасов не смеет вступать в брак с Бекасом". Но если первичные группы не были экзогамными, то они стали такими после того, как только тотемистические мифы и табу распространились на животных, растения и на другие названия небольших локальных групп» (англ.). — *Примечание переводчика.*] (1905, 143.) (Разрядка в середине этого фрагмента сделана мной.) — Впрочем, в своем последнем высказывании на эту тему (1911 [404]) Э. Лэнг сообщает, что он отказался от выведения экзогамии из *«general totemic»* [«общего тотемистического»] табу.

Отношение ребенка к животному имеет большое сходство с отношением к животному первобытного человека. Ребенок пока еще не проявляет и следа того высокомерия, которое побуждает затем взрослого культурного человека отделить резкой разграничительной линией свою собственную природу от всего остального анималистического. Он, не задумываясь, признает за животным полное равенство; в ничем не сдерживаемом признании своих потребностей он чувствует себя, пожалуй, более родственным животному, чем, вероятно, загадочному для него взрослому.

В этом прекрасном согласии между ребенком и животным нередко появляется бросающаяся в глаза помеха. Ребенок вдруг начинает бояться определенного вида животных и защищаться от того, чтобы прикоснуться к любому животному этого вида или на него взглянуть. Возникает клиническая картина *фобии животных*, одно из наиболее часто встречающихся психоневротических заболеваний этого возраста и, может быть, самая ранняя форма такого заболевания. Как правило, фобия касается тех животных, к которым дотоле ребенок проявлял особенно живой интерес, она не имеет ничего общего с отдельным животным. Выбор среди животных, которые могут стать объектами фобии, в условиях города невелик. Это — лошади, собаки, кошки, реже птицы, удивительно часто самые маленькие животные, такие, как жуки и бабочки. Иногда объектами бессмысленного и чрезмерного страха, проявляющегося при этих фобиях, становятся животные, ставшие ребенку известными лишь из книжек с картинками и сказок; редко удается узнать пути, по которым совершился необычный выбор внушающего страх животного. Так, я обязан К. Абрахаму сообщением случая[1], в котором ребенок сам объяснил свой страх перед осами тем, что цвет и полоски на теле осы напоминают ему о тигре, которого, как он слышал, надо бояться.

Фобии животных у детей еще не стали предметом внимательного аналитического исследования, хотя они в высокой степени этого заслуживают. Трудности анализа, проводимого с детьми в столь нежном возрасте, явились, вероятно, причиной этого упущения. Поэтому нельзя утверждать, что общий смысл этих заболеваний известен, а сам я думаю, что он не может быть однородным. Но некоторые случаи таких фобий, направленных на крупных животных, оказались доступными анализу и тем самым раскрыли исследователю свою тайну. Во всех случаях она была одинаковой: страх, в сущности, относился к отцу, если исследованные дети были мальчиками, и лишь был смещен на животное.

---

[1] [Опубликованного позднее (Abraham, 1914, 82).]

Всякий, кто имеет опыт в психоанализе, несомненно, наблюдал подобные случаи и получил от них такое же впечатление. И тем не менее я могу сослаться здесь лишь на немногие подробные публикации. Это — случайное в литературе явление, из которого не следует заключать, что мы вообще можем подкрепить свое утверждение лишь отдельными наблюдениями. Упомяну, к примеру, одного автора, который с пониманием занимался неврозами детского возраста, М. Вульфа (Одесса)[1]. В контексте истории болезни одного девятилетнего мальчика он рассказывает, что в возрасте четырех лет тот страдал фобией собак. «Когда он видел на улице пробегавшую мимо собаку, он плакал и кричал: "Милая собака, не хватай меня, я буду послушным". Под "быть послушным" он имел в виду: "Не буду больше играть на скрипке" (онанировать)». (Wulff, 1912,15.)

Этот же впоследствии подытоживает: «Собственно говоря, его фобия собак представляет собой смещенный на собак страх перед отцом, ибо его странные слова: "Собака, я буду послушным", то есть не буду мастурбировать, адресованы все же отцу, который запретил мастурбацию». Затем в одном примечании он добавляет нечто, полностью совпадающее с моим опытом и в то же время доказывающее изобилие таких наблюдений: «Я полагаю, что такие фобии (фобии лошадей, собак, кошек, кур и других домашних животных) встречаются в детском возрасте как минимум столь же часто, как *pavor nocturnus*[2], и в анализе почти всегда их можно раскрыть как смещение страха с одного из родителей на животных. Имеет ли столь же распространенная фобия мышей и крыс такой же механизм, я утверждать не буду». [Ibid., 16.]

В первом томе «Ежегодника психоаналитических и психологических исследований» я сообщил «Анализ фобии одного пятилетнего мальчика» [Freud, 1909*b*], который предоставил в мое распоряжение отец маленького пациента. Это был страх лошадей, вследствие которого мальчик отказывался выходить на улицу. Он выражал опасение, что лошадь войдет в комнату, его укусит. Оказалось, что это было наказанием за его желание, чтобы лошадь упала (умерла). После того как мальчик благодаря заверениям избавился от страха перед отцом, оказалось, что он боролся с желаниями, которые имели своим содержанием отсутствие отца (отъезд, смерть). Он воспринимал отца, как он совершенно отчетливо дал понять, как конкурента в борьбе за благосклонность матери, на которую были направлены его смутные зарождавшиеся сексуальные желания. То есть он нахо-

---

[1] [Впоследствии переехавшего в Тель-Авив.]

[2] [Ночной страх (лат.). — *Примечание переводчика*.]

дился в той типичной позиции ребенка мужского пола по отношению к родителям, которую мы называем «эдиповым комплексом» и в которой усматриваем ядерный комплекс неврозов вообще. Новое, что мы узнаем из анализа «маленького Ганса», — это ценный для понимания тотемизма факт, что при подобных условиях ребенок смещает часть своих чувств с отца на животное.

Анализ выявляет важные по содержанию, а также случайные ассоциативные пути, по которым происходит такое смещение. Он также позволяет разгадать его мотивы. Ненависть, проистекающая из соперничества за мать, не может беспрепятственно распространяться в душевной жизни мальчика, ей приходится бороться с издавна существующей нежностью к этому же человеку и восхищением перед ним. Ребенок находится в двойственной — *амбивалентной* — эмоциональной позиции по отношению к отцу и создает себе облегчение в этом амбивалентном конфликте, когда смещает свои враждебные и тревожные чувства на суррогат отца. Однако смещение не может разрешить конфликт таким образом, чтобы произошло полное отделение нежных чувств от враждебных. Более того, конфликт продолжается на объекте смещения, амбивалентность перебрасывается на этот последний. Очевидно, что маленький Ганс проявляет к лошадям не только страх, но также уважение и интерес. Как только его страх уменьшился, он сам стал идентифицироваться с внушающим страх животным, скакать, как лошадь, и в свою очередь кусать отца[1]. На другой стадии избавления от фобии ему ничего не стоит отождествить родителей с другими большими животными[2].

Можно высказать впечатление, что в этих фобиях животных у детей в негативном проявлении повторяются известные черты тотемизма. Но мы обязаны Ш. Ференци детальным наблюдением одного красивого случая, который можно охарактеризовать только как позитивный тотемизм у ребенка (1913*a*). У маленького Арпада, о котором рассказывает Ференци, тотемистические интересы пробудились не напрямую в связи с эдиповым комплексом, а на основе его нарциссической предпосылки, страха кастрации. Но кто внимательно просмотрит историю маленького Ганса, тот также и в ней найдет многочисленные свидетельства того, что отец как обладатель больших гениталий вызывает восхищение и вместе с тем страх ребенка как человек, угрожающий его собственным гениталиям. В эдиповом комплексе и комплексе кастрации отец играет эту же роль, роль внушающего страх противника инфантильных сексуальных интере-

---

[1] (1909*b*) [*Studienausgabe*, т. 8, с. 49].

[2] Фантазия о жирафах [там же, с. 37 и далее].

сов. Кастрация и ее замена ослеплением и являются наказанием, которым он угрожает[1].

Когда маленькому Арпаду было два с половиной года, он, отдыхая летом загородом, однажды попытался помочиться в птичнике, при этом курица укусила его за член или сделала движение, чтобы схватить его за член. Вернувшись через год в эту же местность, он сам стал курицей; он интересовался только курятником и всем, что в нем происходило, и заменил свой человеческий язык кудахтаньем и петушиным пением. Ко времени наблюдения (пять лет) он снова стал говорить, но и в речи занимался исключительно курами и другой домашней птицей. Он не играл никакими другими игрушками, пел только песни, в которых что-нибудь говорилось о пернатых. Его отношение к тотемному животному было в высшей степени амбивалентным, исполненным чрезмерной ненавистью и любовью. Больше всего ему нравилось играть в резание кур. «Резание домашней птицы — это для него вообще праздник. Он может часами в возбуждении танцевать вокруг трупов животных». Но потом он целовал и гладил зарезанное животное, очищал и ласкал изображения кур, над которыми сам издевался.

Маленький Арпад сам позаботился о том, чтобы смысл его странного поведения не смог остаться скрытым. Иногда он сам обратно переводил свои желания из тотемистического способа выражения в выражения повседневной жизни. «Мой отец — петух», — сказал он однажды. «Сейчас я маленький, сейчас я — цыпленок. Когда я вырасту, то буду курицей. Когда вырасту еще больше, то стану петухом». В другой раз он вдруг захотел съесть «вареную мать» (по аналогии с вареной курицей). Он очень щедро расточал другим явные угрозы кастрации, подобно тому, как сам слышал их из-за онанистических манипуляций со своим членом.

Относительно источников его интереса к тому, что происходило на птичьем дворе, согласно Ференци, сомнений не оставалось: «Активные половые сношения между петухом и курицей, несение яиц и вылупливание маленьких цыплят» удовлетворяли его сексуальную любознательность, которая, собственно, относилась к семейной жизни людей. По образцу жизни кур он сформировал объекты своих желаний; однажды он сказал соседке: «Я женюсь на вас, и на вашей сестре, и на моих трех кузинах, и на кухарке, нет, вместо кухарки, лучше на маме».

---

[1] О замене кастрации ослеплением, которое также присутствует в мифе об Эдипе, см. сообщения Райтлера (1913), Ференци (1913*b*), Ранка (1913) и Элера (1913).

Позднее мы сможем дополнить оценку этого наблюдения; теперь же в качестве двух важных соответствий с тотемизмом выделим лишь две черты: полную идентификацию с тотемным животным[1] и амбивалентную эмоциональную позицию по отношению к нему. На основании этих наблюдений мы считаем себя вправе вставить в формулу тотемизма — для мужчины — на место тотемного животного отца. Мы замечаем тогда, что не сделали этим нового или особенно смелого шага. Ведь первобытные люди сами об этом говорят и, насколько еще и сегодня существует тотемистическая система, называют тотем своим предком и прародителем. Мы просто буквально восприняли высказывание этих народов, к которому этнологи не знали как подступиться и которое они поэтому рады были отодвинуть на задний план. И наоборот, психоанализ учит нас выискивать как раз этот пункт и связывать с ним попытку объяснения тотемизма[2].

Первый результат нашей замены весьма удивителен. Если тотемное животное представляет собой отца, то обе главные заповеди тотемизма, оба предписания табу, составляющие его ядро — не убивать тотем и не иметь сексуальных отношений с женщиной, принадлежащей к тотему, по своему содержанию совпадают с двумя преступлениями Эдипа, который убил отца и взял в жены мать, и с двумя первичными желаниями ребенка, недостаточное вытеснение или возрождение которых образует ядро, возможно, всех психоневрозов. Если это уравнение — нечто большее, чем вводящая в заблуждение игра случая, то оно должно было бы нам позволить пролить свет на возникновение тотемизма в незапамятные времена. Другими словами, мы смогли бы тогда доказать вероятность того, что тотемистическая система возникла из условий эдипова комплекса, подобно фобии животных «маленького Ганса» и перверсии «маленького Арпада». Чтобы выяснить эту возможность, мы изучим в дальнейшем особенность тотемистической системы или, как мы можем сказать, тотемистической религии, которую до этого мы почти не упоминали.

---

[1] В котором, согласно Фрэзеру (1910, т. 4, 5), и заключается сущность тотемизма: «*Totemism is an identification of a man with his totem*» [«Тотемизм — это идентификация человека с его тотемом» (англ.). — *Примечание переводчика*.]

[2] Я обязан О. Ранку сообщением случая фобии собак у одного интеллигентного молодого человека, объяснение которого — того, как он пришел к своему недугу, — явно созвучно вышеупомянутой (с. 400) теории тотема у арунта. Он полагал, что узнал от отца, что его мать во время своей беременности однажды испугалась собаки.

14 Зак. 5290

4

Умерший в 1894 году У. Робертсон Смит, физик, филолог, исследователь Библии и истории древнего мира, человек многосторонний, остроумный и свободомыслящий, в своем опубликованном в 1889 году труде, посвященном религии семитов[1], высказал предположение, что своеобразная церемония, так называемая *тотемная трапеза*, с самого начала являлась интегрирующей составной частью тотемистической системы. В поддержку этого предположения он располагал тогда лишь одним-единственным сохранившимся с V века Р. Х. описанием подобного акта, но, проанализировав жертвоприношение у древних семитов, он сумел придать этой гипотезе высокую степень правдоподобности. Раз жертва предполагает божественную персону, то, значит, речь при этом идет о выводе, делаемом на основании более высокой фазы религиозного ритуала о наиболее низкой — о стадии тотемизма.

Я хочу теперь попытаться извлечь из замечательной книги Робертсона Смита важные для нас положения о происхождении и значении ритуала жертвоприношения, опустив все зачастую столь привлекательные детали и оставив без внимания весь последующий ход событий. В такой выдержке совершенно исключена возможность передать читателю хотя бы частицу той ясности и убедительности, которые присущи оригиналу.

Робертсон Смит [1894, 214] утверждает, что жертва на алтаре была существенной частью древней религии. Она играет одну и ту же роль во всех религиях, так что ее возникновение следует свести к очень общим и повсюду одинаково действующим причинам.

Жертвоприношение — священнодействие κατ εξοχην (*sacrificium*, ιερουργια) — первоначально означало нечто другое, чем то, что понималось под ним в более поздние времена: подношение божеству, чтобы умилостивить его или сделать благосклонным к себе. (От смыслового оттенка самоотречения произошло затем повседневное употребление этого слова. [См. ниже, с. 433.]) Можно доказать, что жертвоприношение представляло не что иное, как *«an act of social fellowship between the deity and his worshippers»* [там же, 224], акт общения, контакта верующих со своим богом.

В жертву приносились вещи, которые можно было есть и пить; все, чем питался человек, мясо, злаки, плоды, вино и масло, он преподносил также и своему богу. Только в отношении жертвенного мяса

[1] W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites.* [Цитируемое здесь второе, исправленное издание появилось после его смерти в 1894 году.]

существовали ограничения и отступления. Жертвами животных бог питается вместе со своими поклонниками, растительные жертвы предоставлялись ему одному. Нет сомнения в том, что жертвы животных более древние и что когда-то они были единственными. Растительные жертвы произошли от приношения первых всходов каждого урожая и соответствуют дани властителю земли и страны. Но животная жертва древнее, чем жертва земледелия. [Там же, 222.]

Из сохранившихся остатков древнего языка известно, что предоставленная богу часть жертвы сначала считалась его действительной пищей. По мере того как происходила дематериализация божественного существа, это представление становилось неприемлемым; от него отошли, когда божеству стали представлять только жидкую часть трапезы. Позднее использование огня, поднимавшего ввысь жертвенное мясо на алтаре вместе с дымом, сделало возможным приготовление человеческой пищи, благодаря которому она стала больше соответствовать божественному существу. [Там же, 224, 229.] Питье, приносимое в жертву, вначале представляло собой кровь жертвенных животных; позднее вино стало заменой крови. Вино считалось у древних «кровью виноградной лозы», как его называют и теперь наши поэты. [Там же, 230.]

Таким образом, древнейшей формой жертвы, более древней, чем употребление огня и знание земледелия, была жертва животного, мясо и кровь которого съедались совместно богом и теми, кто ему поклонялся. Было важно, что каждый участник получал свою долю в трапезе.

Таким жертвоприношением была публичная церемония, праздник целого клана. Религия вообще была общим делом, религиозный долг — частью социальных обязанностей. Жертвоприношение и праздничество были присущи всем народам, жертвоприношение всегда сопровождалась праздником, и ни один праздник не обходился без жертвоприношения. Праздничное жертвоприношение давало возможность радостно возвыситься над собственными интересами, подчеркнуть общность между собой и божеством. [Там же, 255.]

Этическая сила публичной жертвенной трапезы покоилась на древних представлениях о значении совместной еды и питья. Есть и пить с кем-нибудь другим было одновременно символом и подтверждением социальной общности и принятием на себя взаимных обязанностей; жертвенная трапеза непосредственно выражала, что бог и те, кто ему поклоняется, являются *commensalen*[1], а этим зада-

---

[1] [То есть сидящими вместе за одним столом, сотрапезниками (фр.). — *Примечание переводчика*.]

вались все прочие их отношения. Обычаи, которые еще и сегодня в силе у арабов в пустыне, доказывают, что связующим звеном в совместной трапезе является не религиозный момент, а сам акт еды. Кто разделил хотя бы самый маленький кусочек пищи с таким бедуином или отпил у него глоток молока, тому уже не нужно опасаться его как врага и он может рассчитывать на его защиту и помощь. Правда, не на вечные времена: строго говоря, только до тех пор, пока совместно съеденная субстанция предположительно находится в его теле. Так реалистически понимаются связующие узы; требуется повторение, чтобы связь укрепилась и стала длительной. [Там же, 269–270.]

Почему же совместной еде и питью приписывается связующая сила? В самых примитивных обществах имеется только одна связь, которая объединяет безусловно и без исключений, — связь племенного сообщества *(kinship*[1]*)*. Члены этого сообщества солидарно выступают один за другого, *kin*[2] — это группа людей, жизнь которых связана в физическое единство таким образом, что их можно рассматривать как части совместного существования. Если убивают отдельного человека из *kin*, то говорят не: «Была пролита кровь того-то или того-то», а «Была пролита наша кровь». Древнееврейская фраза, которой признается племенное родство, гласит: «Ты — моя нога и мое мясо». *Kinship*, стало быть, означает — иметь часть в общей субстанции. Тогда совершенно естественно, что родство основывается не только на факте, что человек является частью своей матери, которая его родила и молоком которой он вскормлен, но что и пищей, которой он питается позже и которой обновляет свое тело, можно приобрести и укрепить *kinship*. Когда человек разделяет трапезу со своим богом, этим выражается убеждение, что он состоит из одного с ним вещества, а если кого-то считают чужим, то с ним и не делят трапезу. [Ibid., 273–275.]

Таким образом, жертвенная трапеза первоначально была пиршеством соплеменников, следующим закону, что совместно есть могут только соплеменники. В нашем обществе трапеза соединяет членов семьи, но с семьей жертвенная трапеза ничего общего не имеет. *Kinship* старше, чем семейная жизнь; самые древние из известных нам семей обычно охватывают людей, связанных различными родственными узами. Мужчины женятся на женщинах из чужого клана, дети наследуют клан матери; между мужем и остальными членами семьи племенного родства не существует. В такой семье

---

[1] [Родства (англ.). — *Примечание переводчика.*]
[2] [Род, семейство, семья (англ.). — *Примечание переводчика.*]

нет общей трапезы. Еще и сегодня дикари питаются в отдалении и в одиночку, а связанные с едой религиозные запреты тотемизма зачастую делают для них невозможной совместную трапезу со своими женами и детьми. [Ibid., 277–278.]

Обратимся теперь к жертвенному животному. Как мы слышали, не было никаких общих собраний племени без жертвоприношения животных, но — что здесь особенно важно — помимо таких торжественных случаев животных не забивали. Люди не раздумывая питались плодами, дичью и молоком домашних животных, но религиозные сомнения не позволяли отдельному человеку умерщвлять домашнее животное для своего собственного пользования. [Там же, 280, 281.] «Не подлежит ни малейшему сомнению, — утверждает Робертсон Смит, — что каждое жертвоприношение вначале было пожертвованием клана и что *умерщвление жертвы* первоначально принадлежало к действиям, *которые отдельному человеку запрещены и оправдываются только в таком случае, если ответственность брало на себя все племя*»[1]. У первобытных людей имеется только один класс действий, для которых подходит эта характеристика, а именно действий, основанных на святости общей для племени крови. Жизнь, которую не смеет отнять отдельный человек и которая может быть принесена в жертву только с согласия и при участии всех членов клана, стоит на той же ступени, что и жизнь самих членов клана. Правило, что каждый гость во время жертвенной трапезы должен вкусить мясо жертвенного животного, имеет тот же смысл, что и предписание, чтобы смертная казнь виновного члена племени совершалось всем племенем. [Там же, 284–285.] Другими словами: с жертвенным животным обращались так же, как с соплеменником; *приносящая жертву община, ее бог и жертвенное животное были одной крови*, членами одного клана.

Основываясь на богатой статистике, Робертсон Смит отождествляет жертвенное животное с древним тотемным животным. В более поздние древние времена было два вида жертв — жертвоприношение домашних животных, которые, как правило, употреблялись в пищу, и необычные жертвы животных, которые были запрещены для еды как нечистые. Более детальное исследование далее показывает, что эти нечистые животные были священными животными, что они приносились в жертву богам, которым были посвящены, что вначале эти животные были идентичны самим богам и что верующие во время жертвоприношения каким-либо образом подчеркивали свое кровное родство с животными и с богом. [Там же, 290–295.] Но в еще более ранние

[1] [Курсив Фрейда.]

времена это различие между обычными и «мистическими» жертвоприношениями отсутствует. Первоначально все [жертвенные] животные священны, их мясо запрещено и его разрешается употреблять в пищу только по торжественных поводам при участии всего племени. Умерщвление животного равносильно пролитию крови племени, и оно должно происходить с такой же осмотрительностью и мерами предосторожности, чтобы не вызвать упрека. [Там же, 312, 313.]

Приручение домашних животных и возникновение скотоводства, по-видимому, положили повсюду конец чистому и строгому тотемизму глубокой древности[1]. Но то, что осталось от святости домашних животных в «пасторальной» религии, достаточно ясно показывает ее первоначальный тотемистический характер. Еще в поздние классические времена в различных местах ритуал предписывал тому, кто приносил жертву, после совершения жертвоприношения обращаться в бегство, как будто для того, чтобы избежать возмездия. В Греции, должно быть, повсюду господствовало представление, что умерщвление быка в сущности является преступлением. Во время афинского празднества *буфоний* [«умерщвления быка»] после жертвоприношения устраивалось самое настоящее судебное разбирательство, в ходе которого допрашивали всех, кто принимал в этом участие. В конце концов сходились на том, чтобы взвалить вину за убийство на нож, который затем бросали в море. [Smith, 1894, 304.]

Несмотря на боязнь, которая защищает жизнь священного животного как члена племени, становится необходимым время от времени убивать такое животное на торжественном сборище и разделять его мясо и кровь среди членов клана. Мотив, который управляет этим поступком, выявляет глубочайший смысл жертвоприношения. Мы слышали, что в более поздние времена совместная еда, причастность к той же субстанции, которая проникает в их тело, создает священную связь между сотрапезниками; в самые древние времена это значение, по-видимому, придавалось только причастности к субстанции священного животного. *Священная мистерия смерти жертвы оправдывается тем, что только этим способом можно установить священную связь, соединяющую участников между собой и с их богом*[2]. (Там же, 313.)

---

[1] *«The inference is that the domestication to which totemism invariably leads (when there are any animals capable of domestication) is fatal to totemism»*. [«Вывод заключается в том, что одомашнивание животных, к которому неизменно ведет тотемизм (если имеются животные, способные стать домашними), является фатальным для тотемизма» (англ.). — *Примечание переводчика.*] (Jevons, 1902, 120.)

[2] [Курсив Фрейда.]

Этой связью является не что иное, как жизнь жертвенного животного, которая обитает в его мясе и в его крови и благодаря жертвенной трапезе передается всем участникам. Такое представление лежит в основе всех *кровных союзов*, посредством которых люди еще и в поздние времена возлагают на себя взаимные обязательства. [Там же.] Совершенно реалистическое понимание кровного единения как идентичности субстанции позволяет понять необходимость время от времени его обновлять через физический процесс жертвенной трапезы. [Там же, 319.]

Прервем здесь изложение хода мыслей Робертсона Смита, чтобы в самом сжатом виде резюмировать их самую суть: когда возникла идея частной собственности, жертвоприношение стало пониматься как дар божеству, как передача из собственности человека в собственность богу. Однако это толкование оставляло без объяснения все особенности ритуала жертвоприношения. В самые древние времена само жертвенное животное было священным, а его жизнь неприкосновенной; ее можно было отнять лишь при участии и совиновности всего племени и в присутствии бога, чтобы доставить священную субстанцию, поедая которую, члены клана убеждали себя в своей материальной тождественности друг с другом и с божеством. Жертвоприношение было таинством, само жертвенное животное — членом племени. В действительности оно было древним тотемным животным, самим первобытным богом, убийством и поеданием которого члены клана обновляли и утверждали свое богоподобие.

Из этого анализа жертвоприношения Робертсон Смит сделал вывод, что периодическое умерщвление и поедание тотема во времена, *предшествовавшие почитанию антропоморфных божеств*, являлись важной частью тотемистической религии. [Там же, 295.] Церемониал, подобный тотемной трапезе, считал он, сохранился для нас в описании жертвоприношения более поздних времен. Св. Нил сообщает о ритуале жертвоприношения у бедуинов синайской пустыни в конце IV века после рождества Христова. Жертву, верблюда, связывали и клали на алтарь из неотесанного камня; вождь племени повелевал участникам трижды пройти с пением вокруг алтаря, наносил животному первую рану и жадно пил вытекавшую кровь; затем вся община набрасывалась на жертву, отрубала мечами куски вздрагивающего тела и пожирала их сырыми с такой поспешностью, что за короткий промежуток времени между восходом Венеры, которой приносилась эта жертва, и побледнением звезды при появлении солнечных лучей все, что составляло жертвенное животное — тело, кости, шкура, мясо и внутренности, — оказывалось поглощено. [Там же, 338.] Этот вар-

варский ритуал, носящий печать самой глубокой древности, по всем сведениям, был не обособленным обычаем, а общей первоначальной формой тотемного жертвоприношения, претерпевшего в более поздние время самые разные послабления.

Многие авторы отказывались придавать значение концепции тотемной трапезы, потому что ее нельзя было подкрепить непосредственным наблюдением на ступени тотемизма. Робертсон Смит сам указал на примеры, в которых, по-видимому, подтверждалось культовое значение жертвоприношения, например при жертвоприношении людей у ацтеков, и на другие, которые напоминают условия тотемной трапезы, жертвоприношения медведей у племени медведей кватаоуакс [племени отава] в Америке и на медвежьи празднества у аитос в Японии. [Там же, 295 прим.] Фрэзер подробно описал эти и подобные случаи в двух последних разделах своего большого труда[1]. Племя индейцев в Калифорнии, почитающее большую хищную птицу (канюка), один раз в году убивает ее во время торжественной церемонии, после чего ее оплакивают и сохраняют ее кожу с перьями. [Там же, т. 2, 170.] Индейцы цуни в Нью-Мексико точно так же поступают со своей священной черепахой. [Там же, т. 2, 175.]

В церемониях *интичиума* центрально-австралийских племен наблюдали одну особенность, прекрасно согласующуюся с предположениями Робертсона Смита. Каждое племя, занимающееся колдовством для увеличения численности своего тотема, который ему самому принимать в пищу запрещено, обязано во время церемонии вкусить что-нибудь от своего тотема, прежде чем тот станет доступным другим племенам. [Frazer, 1910, т. 1, 110 и далее.] Наилучший пример культового употребления в пищу обычно запрещенного тотема, согласно Фрэзеру, можно найти у бини в Западной Африке в связи с погребальным церемониалом у этих племен. (Там же, т. 2, 590.)

Но мы хотим последовать за Робертсоном Смитом в его предположении, что культовое умерщвление и совместное поедание обычно запрещенного тотемного животного являлись важной чертой тотемистической религии[2].

---

[1] (1912, т. 2 [глава X, XIII и XIV].)

[2] Возражения, выдвинутые разными авторами (Marillier [1898, 204 и далее], Hubert, Mauss [1899, 30 и далее] и др.) против этой теории жертвоприношения, не остались мне неизвестными, но впечатления от учений Робертсона Смита, в сущности, они не испортили.

5

Представим себе картину такой тотемной трапезы и наделим ее еще некоторыми вероятными чертами, которые до сих пор не удалось оценить должным образом. Клан, жестоко убивающий свой тотем по торжественному поводу и съедающий его в сыром виде — кровь, мясо и кости; при этом члены клана придали себе внешнее сходство с тотемом, имитируют его звуки и движения, словно хотят подчеркнуть свое тождество с ним. При этом имеется сознание того, что совершатся запрещенное для каждого отдельного человека действие, которое может быть оправдано только участием всех; никто также не вправе отстраниться от умерщвления и от трапезы. После совершения действия убитое животное оплакивают. Плач по убиенному обязателен, он продиктован страхом перед грозящим возмездием, его главная цель, как замечает Робертсон Смит по аналогичному поводу, заключается в том, чтобы снять с себя ответственность за убийство. (1894, 412.)

Но после этого траура наступает самое шумное праздничное настроение, освобождаются от цепей все влечения и разрешаются все виды удовлетворения. И здесь нам не составляет труда понять сущность *праздника*.

Праздник — это позволительный, более того, предписанный эксцесс, торжественное нарушение запрета. Дело не в том, что у людей радостное настроение вследствие какого-то предписания и они предаются излишествам, а потому что эксцесс как раз и составляет суть праздника; праздничное настроение создается позволением делать то, что обычно запрещено.

Но что должно означать прелюдия к этому праздничному настроению — печаль из-за смерти тотемного животного? Если радуются умерщвлению тотема, которое обычно запрещено, то почему из-за этого также горюют? Мы слышали, что члены клана освящают себя поеданием тотема, укрепляют себя в своей идентификации с ним и друг с другом. Тем, что они восприняли в себя священную жизнь, носитель которой — субстанция тотема, можно было бы объяснить праздничное настроение и все, что из него вытекает.

Благодаря психоанализу нам стало понятно, что тотемное животное действительно является заменой отца, и с этим, пожалуй, согласуется противоречие, что обычно его запрещено убивать и что его умерщвление становится праздником, что животное убивают и все же его оплакивают. Амбивалентная эмоциональная установка, которая еще и сегодня отличает у наших детей отцовский комплекс и зачастую сохраняется в жизни взрослых, распространяется также на замену отца в виде тотемного животного.

Однако же, если сопоставить данный психоанализом перевод тотема с фактом тотемной трапезы и с дарвиновской гипотезой о первобытном состоянии человеческого общества, то появляется возможность более глубокого понимания, перспектива гипотезы, которая, наверное, покажется фантастической, но обладает той выгодой, что создает неожиданное единство между дотоле разрозненными рядами феноменов.

В дарвиновской первобытной орде, разумеется, нет места для начальной стадии тотемизма. Здесь только жестокий, ревнивый отец, который владеет всеми самками и отгоняет от них подрастающих сыновей, и ничего больше. Это первобытное состояние общества нигде не стало объектом наблюдения. То, что мы считаем самой примитивной организацией, то, что еще и сегодня остается в силе у некоторых племен, — это *мужские союзы*, состоящие из равноправных членов и подлежащие ограничениям тотемистической системы при наследовании по матери. Могло ли произойти одно из другого и каким образом это было возможно?

Ссылка на праздник тотемной трапезы позволяет нам дать ответ: как-то раз[1] изгнанные братья сговорились, убили и съели отца и тем положили конец отцовской орде. Объединившись, они осмелели и совершили то, что было бы не под силу каждому в отдельности. (Возможно, прогресс культуры, владение новым оружием внушили им чувство превосходства.) То, что убитого они еще и съели, вполне естественно для дикарей-каннибалов. Жестокий праотец, несомненно, был образцом, которому завидовал и которого боялся каждый из братьев. Теперь в акте поедания они осуществили идентификацию с ним, каждый присвоил себе часть его силы. Тотемная трапеза, возможно, первое празднество человечества, была повторением и торжеством в память этого знаменательного преступного деяния, от которого многое взяло свое начало: социальные организации, нравственные ограничения и религия[2].

---

[1] К этому описанию, которое в противном случае было бы неправильно понято, в качестве корректива прошу дополнительно учесть заключительные предложения последующего примечания.

[2] Кажущееся невероятным предположение, что, объединившись, изгнанные сыновья одолели и убили тиранического отца, также и у Аткинсона оказалось прямым следствием, вытекающим из условий дарвиновской первобытной орды. «*A youthful band of brothers living together in forced celibacy, or at most in polyandrous relation with some single female captive. A horde as yet weak in their impubescence they are, but they would, when strength was gained with time, inevitably wrench by combined attacks, renewed again and again, both wife and life from the paternal tyrant*» (1903, 220–221). [«Орда молодых братьев жила в вынужденном целибате или чаще всего в многомужних отношениях с какой-нибудь одной взятой в плен женщиной. Так эта орда жила до достижения половой зрелости, но

Чтобы, не принимая во внимание предпосылку, счесть правдоподобными эти выводы, нужно только допустить, что собравшиеся толпой братья находились во власти тех же противоречивых чувств к отцу, которые мы можем обнаружить у каждого из наших детей и у наших невротиков в качестве содержания амбивалентности отцовского комплекса. Они ненавидели отца, который стоял на пути их потребности во власти и их сексуальных притязаний, но они также любили его и им восхищались. После того как они его устранили, удовлетворили свою ненависть и осуществили свое желание с ним отождествиться, они должны были выразить усилившиеся при этом нежные побуждениями[1]. Это произошло в форме раскаянья, возник-

---

с течением времени становясь все сильнее и наступая всем скопом, она снова и снова вступала в неминуемую борьбу, желая отнять жену и жизнь у отца-тирана» (англ.). — *Примечание переводчика.*] Аткинсон, проведший, кстати, свою жизнь в Новой Каледонии и имевший прекрасную возможность для изучения туземцев, ссылается также на то, что предполагаемые Дарвином условия жизни первобытной орды легко можно наблюдать в стадах крупного рогатого скота и в табунах лошадей и что эти условия обычно ведут к убийству животного-производителя. [Там же, 222–223.] Далее он предполагает, что после устранения отца орда распадается из-за ожесточенной борьбы между собой победивших сыновей. Таким путем новая организация общества никогда бы не возникла: *«An ever recurring violent succession to the solitary paternal tyrant by sons, whose parricidal hands were so soon again clenched in fratricidal strife»* (там же, 228). [«Постоянно повторяющееся насильственное наследование единоличной деспотической власти отца сыновьями, *чьи кулаки, убившие отца, вскоре снова сжимаются в братоубийственных распрях*» (англ.). — *Примечание переводчика.*] Аткинсон, в распоряжении которого не было указаний психоанализа и которому не были известны исследования Робертсона Смита, находит менее насильственный переход от первобытной орды к следующей социальной ступени, на которой многочисленные мужчины вместе живут в мирном сообществе. По его мнению, материнской любви удается добиться того, что вначале в орде остаются только младшие сыновья, позднее также другие, и за то, что их терпят, последние признают сексуальную привилегию отца в форме своего отказа от притязаний на мать и сестер. [Там же, 231 и далее.]

Таковы в высшей степени достойная внимания теория Аткинсона, ее совпадение в одном *важном* пункте с тем, что здесь было представлено, и расхождение с ним, которое влечет за собой отказ от установления взаимосвязи со многим другим.

Неопределенность, укорочение во времени и сжатость содержания в моих вышеприведенных рассуждениях я смею представить как довольствование малым, требуемое природой предмета. Добиваться точности в этих вопросах было бы точно так же бессмысленно, как было бы несправедливо требовать полных гарантий.

[1] Появлению этой новой эмоциональной установки должно было также способствовать то, что этот поступок не мог принести полного удовлетворения никому из виновников. В известном смысле он был совершен напрасно. Никто из сыновей не мог осуществить свое первоначальное желание — занять место отца. Неудача же, как мы знаем, гораздо более благоприятна для моральной реакции, нежели удовлетворение.

ло сознание своей виновности, которое здесь совпадает с пережитым всеми раскаяньем. Мертвый теперь стал еще сильнее, чем был при жизни; все это даже сегодня мы можем проследить на примере судеб людей. То, чему он прежде мешал самим своим существованием, они теперь запретили сами себе, оказавшись в психическом состоянии столь хорошо известного нам из психоанализа *«запоздалого послушания»*. Они отреклись от своего поступка, объявив недопустимым убийство замены отца — тотема, — и отказались от его плодов, запретив себе прикасаться к освободившимся женщинам. Так из *сознания сыновней вины* они создали два фундаментальных табу тотемизма, которые именно поэтому должны были совпасть с обоими вытесненными желаниями эдипова комплекса. Тот, кто поступал наперекор этому, становился повинным в двух единственных преступлениях, которые тревожили первобытное общество[1].

Оба табу тотемизма, с которых начинается нравственность людей, в психологическом отношении неравноценны. Только одно из них, бережное обхождение с тотемным животным, всецело покоится на эмоциональных мотивах; ведь отец был устранен, в реальности уже ничего нельзя было поправить. Но другое — запрещение инцеста — также имело веское практическое обоснование. Сексуальная потребность не объединяет мужчин, а сеет раздор между ними. Если братья объединились, чтобы одолеть отца, то в отношении женщин каждый был соперником для другого. Каждый, подобно отцу, хотел обладать всеми ими, и в борьбе всех против всех новая организация погибла бы. Но самого сильного, который мог бы с успехом взять на себя роль отца, среди них больше не было. Таким образом, братьям, если они хотели жить вместе, не оставалось ничего другого, как — возможно, после серьезных стычек — установить запрет на инцест, благодаря которому все они одновременно отказались от желанных женщин, ради которых они в первую очередь и устранили отца. Тем самым они спасли организацию, сделавшую их сильными и, возможно, основанную на гомосексуальных чувствах и проявлениях, которые могли развиться у них за время изгнания. Быть может, это и была та ситуация, которая легла в основу открытых Бахофеном [1861] институтов *материнского права*, сменившееся затем патриархальным семейным укладом.

---

[1] *«Murder and incest, or offences of a like kind against the sacred law of blood, are in primitive society the only crimes of which the community as such takes cognizance...»* [«Убийство и инцест или иного рода преступления против священного закона крови являются единственными злодеяниями в первобытном обществе, которые община признавала подсудными» (англ.). — *Примечание переводчика.*] (Smith, 1894, 419).

С другим же табу, которое защищает жизнь тотемного животного, связано притязание тотемизма считаться первой попыткой создания религии. Если по ощущению сыновей тотемное животное представляло собой естественную и напрашивающуюся замену отца, то в навязанном им обращении с этим животным проявилось все же нечто большее, чем потребность дать выражение своему раскаянию. С помощью суррогата отца можно было сделать попытку успокоить жгучее чувство вины, осуществить своего рода примирение с отцом. Тотемистическая система была, так сказать, договором с отцом, в котором последний обещал все, чего только могла ждать от отца детская фантазия: защиту, заботу и бережное отношение, взамен чего было дано обязательство почитать его жизнь, то есть не повторять над ним деяния, из-за которого погиб настоящий отец. В тотемизме была и попытка оправдания: «Если бы отец поступал с нами, как тотем, то у нас никогда не появилось бы искушение его убить». Таким образом, тотемизм способствовал тому, чтобы представить обстоятельства в ином свете и предать забвению происшествие, которому он обязан своим возникновением.

При этом здесь проявились особенности, которые впредь оставались определяющими для характера религии. Тотемистическая религия произошла от сознания сыновьями своей вины как попытка унять это чувство и умилостивить оскорбленного отца запоздалым послушанием. Все возникшие позднее религии оказываются попытками решения той же самой проблемы в зависимости от состояния культуры, в которой они предпринимаются, и теми путями, которые выбирают религии, но все они представляют собой устремленные к одной цели реакции на одно и то же значительное событие, с которого началась культура и после которого человечество не может найти покоя.

Также и другая особенность, которую в точности сохранила религия, уже тогда выделилась в тотемизме. Амбивалентное напряжение было, пожалуй, слишком большим, чтобы компенсироваться каким-либо мероприятием, или же психологические условия вообще не благоприятны для изживания этих противоположных чувств. Во всяком случае можно заметить, что присущая отцовскому комплексу амбивалентность сохраняется также в тотемизме и вообще в религиях. Религия тотема включает в себя не только проявления раскаяния и попытки примирения, но и служит также воспоминанию о триумфе над отцом. Удовлетворение по этому поводу позволяет устроить поминки в виде тотемной трапезы, во время которой отпадают ограничения запоздалого послушания, вменяет в обязанность снова и снова воспроизводить со-

вершенное преступление — убийство отца — в виде жертвоприношения тотемного животного всякий раз, когда вследствие изменившихся влияний жизни угрожает опасность того, что сохранявшееся приобретение от того деяния — присвоение качеств отца — исчезнет. Мы не будем удивлены, обнаружив, что также и компонент сыновнего упрямства вновь проявляется — зачастую в самых удивительных облачениях и перевоплощениях — вболее поздних религиозных образованиях.

Если мы проследим в религии и в нравственном прогрессе, которые пока еще строго не разделены в тотемизме, последствия превратившихся в раскаяние нежных чувств к отцу, то мы все же не хотим упустить из вида, что победу, в сущности, одержали тенденции, побуждавшие к отцеубийству. Социальные братские чувства, на которых основывается великий переворот, отныне и на долгие времена сохраняют глубочайшее влияние на развитие общества. Они находят свое выражение в освящении общей крови, в подчеркивании солидарности жизни всех, кто принадлежит к одному и тому же клану. Обеспечивая себе таким образом жизнь, братья этим хотят сказать, что никто из них не вправе поступать с другим так, как они все вместе поступили с отцом. Они исключают возможность повторения судьбы отца. К религиозно обоснованному запрету убивать тотем теперь добавляется социально обоснованный запрет братоубийства. Затем пройдет еще много времени, прежде чем заповедь перестанет ограничиваться соплеменниками и примет простую формулировку: «Не смей убивать». Сначала место *отцовской орды* занял *клан братьев*, обезопасивший себя кровными узами. Общество основывается теперь на соучастии в совместно совершенном преступлении, религия — на сознании вины и раскаянии, нравственность — отчасти на нуждах этого общества, отчасти на покаянии, вытекающем из сознания вины.

Таким образом, в противоположность новому и в продолжение старого понимания тотемистической системы психоанализ обязывает нас говорить о внутренней взаимосвязи и одновременном возникновении тотемизма и экзогамии.

6

Под влиянием большого числа веских мотивов я воздержусь от попытки изобразить дальнейшее развитие религий от их возникновения в тотемизме до их нынешнего состояния. Я хочу проследить

только две нити там, где их появление в общей ткани я вижу особенно ясно: мотив тотемной жертвы и отношение сына к отцу[1].

Робертсон Смит нас учил, что древняя тотемная трапеза возвращается в первоначальной форме жертвоприношения. Смысл действия тот же самый: освящение благодаря участию в общей трапезе; осталось при этом и чувство вины, которое способно унять лишь солидарность всех участников. Новым добавлением является божество племени, в воображаемом присутствии которого происходит жертвоприношение, которое принимает участие в трапезе, как член племени, и с которым идентифицируются, съедая жертву. Каким образом попадает бог в первоначально чуждую ему ситуацию?

Ответ мог бы звучать так: за это время — неизвестно откуда — возникла идея божества, подчинила себе всю религиозную жизнь и, подобно всему остальному, что хотело сохранить свою силу, также и тотемная трапеза должна была присоединиться к новой системе. Однако психоаналитическое изучение отдельного человека с совершенно особой убедительностью показывает, что каждый создает бога по образу своего отца, что его личное отношение к богу зависит от отношения к земному отцу и вместе с ним колеблется и меняется и что бог, в сущности, есть не что иное, как возвеличенный отец. Психоанализ советует также и здесь, как в случае тотемизма, поверить верующим, которые называют бога отцом подобно тому, как они называли предком тотем. Если психоанализ заслуживает какого-нибудь внимания, то независимо от всех остальных источников происхождения и значений бога, на которые психоанализ пролить света не может, отцовский компонент в идее бога должен быть очень значительным. В таком случае в ситуации первобытного жертвоприношения отец замещается дважды: один раз как бог, а другой раз как приносимое в жертву тотемное животное; и при всем незначительном разнообразии психоаналитических решений мы должны спросить, возможно ли это и какой это имеет смысл?

Мы знаем, что между богом и священным животным (тотемом, жертвенным животным) существуют различные отношения: 1) каждому богу обычно посвящено некоторое животное, нередко даже несколько; 2) при известных, особенно священных, «мистических», жертвоприношениях в жертву богу приносили животное, посвященное именно ему (Smith, 1894 [290]); 3) бога часто почитали в образе животного, или, если смотреть иначе, животным оказывали божественные почести еще долгое время после эпохи тотемизма; 4) в ми-

---

[1] Ср. работу К. Г. Юнга (1912), в которой излагаются отчасти отличающиеся воззрения.

фах бог часто превращается в животное, нередко в то, которое посвящалось ему. Таким образом, напрашивается предположение, что и сам бог был тотемным животным, развился из тотемного животного на более поздней ступени религиозного чувствования. Однако от дальнейшей дискуссии нас избавляет соображение, что сам тотем есть не что иное, как замена отца. Таким образом, он мог быть первой формой замены отца, бог же — более поздней, в которой отец снова вернул свой человеческий образ. Такое новое творение, возникшее из первоисточника всякого религиозного образования, из *тоски по отцу*, могло стать возможным, если с течением времени в отношении к отцу — и, возможно, также к животному — что-то существенно изменилось.

О таких изменениях легко догадаться, даже если не принимать во внимание начало психического отчуждения от животного и распад тотемизма вследствие одомашнивания. (См. выше с. 421.) В ситуации, создавшейся из-за устранения отца, имелся момент, который с течением времени должен был чрезвычайно усилить тоску по отцу. Братья, объединившие свои усилия для убийства отца, были каждый в отдельности проникнуты желанием стать равным отцу и выражали это желание через поглощение частей его заменителя во время тотемной трапезы. Это желание должно было оставаться неисполненным из-за давления, которое оказывали на каждого из участников узы братского клана. Никто не мог и не смел достигнуть полноты власти отца, к которой все они все же стремились. Таким образом, за долгое время озлобленность на отца, толкавшая на злодеяние, могла ослабнуть, тоска по нему возрасти и мог возникнуть идеал, имевший своим содержанием всю полноту власти и неограниченности некогда поверженного прародителя и готовность ему подчиниться. Первоначальное демократическое равенство всех отдельных соплеменников уже нельзя было сохранить вследствие радикальных культурных изменений; в результате выявилась наклонность по образцу почитания отдельных людей, которые выделялись по сравнению с другими, оживить старый отцовский идеал в создании богов. Идея, что человек становится богом и что бог умирает, кажущаяся нам сегодня возмутительным предположением, отнюдь еще не была предосудительной в представлениях классической древности[1]. Возвеличение некогда убитого отца до бога, от которого

---

[1] «*To us moderns, for whom the breach which divides the human and the divine has deepened into an impassible gulf, such mimicry may appear impious, but it was otherwise with the ancients. To their thinking gods and men were akin, for many families traced their descent from a divinity, and the deification of a man probably seemed as little extraordinary to them as the canonization of a saint seems to a modern Catholic*». [«Нам,

племя вело свой род, было, однако, гораздо более серьезной попыткой искупления, чем в свое время договор с тотемом.

Я не могу указать, где в этом развитии находится место для великих материнских божеств, которые, возможно, повсюду предшествовали отцовским богам. Но представляется несомненным, что изменение в отношении к отцу не ограничилось религиозной областью, а последовательно распространилось на другую сторону человеческой жизни, на которую повлияло устранение отца, — на социальную организацию. С появлением отцовских божеств общество, не имевшее отца, постепенно преобразовалось в патриархальное. Семья представляла собой воспроизведение былой первобытной орды и вернула отцам значительную часть их прежних прав. Теперь снова появились отцы, но социальные завоевания клана братьев не были упразднены, и фактическая дистанция между новыми отцами семейств и безраздельно господствовавшего родоначальника орды было достаточно большим, чтобы обеспечить продолжение существования религиозной потребности, сохранить неутоленную тоску по отцу.

Стало быть, в сцене жертвоприношения богу племени отец действительно присутствует дважды — как бог и как тотемное жертвенное животное. Но при попытке понять эту ситуацию мы будем остерегаться толкований, которые хотят поверхностно перевести ее как аллегорию и забывают при этом об исторических наслоениях. Двукратное присутствие отца соответствует двум сценам, сменяющим друг друга во времени. Амбивалентное отношение к отцу нашло здесь пластичное выражение, а также победа нежных эмоциональных побуждений сына над враждебными. Сцена торжества над отцом, его величайшего унижения, стала здесь материалом для изображения его наивысшего триумфа. Значение, которое повсеместно приобрело жертвоприношение, заключается как раз в том, что оно дает удовлетворение отцу за учиненное над ним надругательство в том же самом действии, которое сохраняет воспоминание об этом злодействе.

В дальнейшем животное теряет свою святость, а жертвоприношение — связь с тотемным празднеством; оно становится простым приношением божеству, самоотречением в пользу бога. Сам бог теперь уже настолько возвысился над людьми, что общаться с ним мож-

---

современным людям, у которых брешь, разделяюшая человека и божество, углубилась до непроходимой пропасти, такое имитирование может показаться одиозным, но у древних народов это было совсем по-другому. Для их мышления боги и люди были родственными, многие семьи вели свое происхождение от божества, а обожествление человека, вероятно, совсем не казалось им чем-то экстраординарным, каковой не кажется современным католикам канонизация святого» (англ.). — *Примечание переводчика.*] (Frazer, 1911*a*, т. 2, 177–178.)

но только через посредство священника. В то же время общественный строй знает богоподобных царей, которые перенесли патриархальную систему на государство. Мы должны сказать, что месть поверженного и вновь восстановленного отца стала суровой, господство авторитета находится на ее высоте. Покорившиеся сыновья использовали новое положение для того, чтобы еще больше облегчить сознание своей виновности. Жертвоприношение в его настоящем виде — отнюдь не их ответственность. Сам бог его потребовал и предписал. К этой фазе относятся мифы, где сам бог убивает животное, которое ему посвящено, которым, собственно, он сам и является. В этом проявляется крайнее отрицание великого злодеяния, положившего начало обществу и сознанию вины. Второго значения этого последнего изображения жертвоприношения нельзя недооценивать. Оно выражает удовлетворение тем, что произошел отказ от прежней замены отца в пользу высшего представления о боге. Поверхностный аллегорический перевод сцены в целом совпадает здесь с ее психоаналитическим толкованием. Он гласит: изображается то, что бог преодолевает животную часть своей сущности[1].

Между тем было бы ошибочно полагать, что в эти периоды возрожденного отцовского авторитета враждебные импульсы, которые относятся к отцовскому комплексу, умолкли полностью. Из первых фазах господства двух новых образований, заменяющих отца — богов и царей, — нам, напротив, известны самые энергичные проявления той амбивалентности, которая остается характерной для религии.

Фрэзер в своем крупном труде «The Golden Bough» [1911*a*, т. 2, глава XVIII] высказал предположение, что первые цари латинских племен были чужеземцами, игравшими роль божества, и что в этой роли их торжественно казнили в определенный праздничный день. Ежегодное жертвоприношение (вариант: самопожертвование) бога, по-видимому, было важной особенностью семитских религий. Церемониал жертвоприношения людей в самых разных местах населенной земли оставляет мало сомнений в том, что эти люди находили свою смерть как представители божества, а в замене живого человека безжизненной копией (куклой) этот обычай принесения

[1] Вытеснение в мифологии одного поколения богов другим, как известно, означает исторический процесс замены одной религиозной системы новой, будь то вследствие порабощения чужеземцами или путем психологического развития. В последнем случае миф приближается к «функциональным феноменам» по Г. Зильбереру [1909]. [Ср. Фрейд. «Толкование сновидение» (1900*a*). *Studienausgabe*, т. 2, с. 483 и далее.] То, что бог, который убивает животное, представляет собой символ либидо, как утверждает К. Г. Юнг (1912), предполагает другое понятие либидо, чем употреблявшееся до сих пор, и вообще мне кажется спорным.

жертвы можно проследить еще и в поздние времена. Теантропное жертвоприношение бога, которое здесь, к сожалению, я не могу обсудить так же глубоко, как приношение в жертву животных, проливает яркий свет на смысл более древних форм жертвоприношения. [Smith, 1894, 410–411.] Оно со всей откровенностью признает, что объект жертвенного действия всегда был одинаков — тот же самый, который теперь почитается как бог, то есть отец. Вопрос об отношении между жертвоприношением животных и людей находит теперь простое решение. Первоначальное принесение в жертву животного уже было заменой жертвоприношения людей, торжественного убийства отца, а когда заменитель отца снова обрел свой человеческий образ, принесение в жертву животного вновь могло обратиться в жертвоприношение людей.

Таким образом, воспоминание о том первом великом жертвенном деянии оказалось неизгладимым, несмотря на все старания его забыть, и именно тогда, когда хотелось как можно дальше уйти от его мотивов, должно было проявиться в форме жертвоприношения бога их неискаженное повторение. В этом месте мне нет надобности обсуждать, какое развитие религиозного мышления в виде рационализаций стало возможным благодаря этому возвращению. Робертсон Смит, который далек от нашего объяснения жертвоприношения этим великим событием в древней истории человечества, указывает, что церемонии тех торжеств, которыми древние семиты отмечали смерть божества, истолковывались как *«commemoration of a mythical tragedy»*[1] [там же, 413] и что при этом оплакивание не носило характер спонтанного участия — ему было присуще нечто принудительное, продиктованное страхом божьего гнева[2]. Мы полагаем, что это истолкование было правильным и что чувства празднующих нашли свое верное объяснение в основополагающей ситуации.

Примем теперь как факт, что и в дальнейшем развитии религий оба движущих фактора, сознание вины сына и сыновнее своенра-

---

[1] [Поминовение мифической трагедии (англ.). — *Примечание переводчика.*]

[2] (Там же, 412): «*The mourning is not a spontaneous expression of sympathy with the divine tragedy, but obligatory and enforced by fear of supernatural anger. And a chief object of the mourners is to disclaim responsibility for the god's death — a point which has already come before us in connection with theanthropic sacrifices, such as the "ox-murder at Athens"*». [«Оплакивание не является спонтанным выражением сопереживания трагедии бога, оно обязательно и навязано страхом перед гневом сверхъестественного существа. Главная же цель плакальщиков — *отказаться признать ответственность за смерть бога;* этот пункт дошел и до нас в связи с теантропными жертвоприношениями, такими, как "умерщвление быков" в Афинах». — Разрядка Фрейда.]

вие, никогда не угасают. Все попытки решения религиозной проблемы, все способы примирения двух противоположных душевных сил постепенно становятся несостоятельными, вероятно, под сочетанным влиянием исторических событий, культурных изменений и внутренних психических преобразований.

Со все большей ясностью проявляется стремление сына занять место бога-отца. С введением земледелия повышается значение сына в патриархальной семье. Он отваживается по-новому выражать свое инцестуозное либидо, которое находит свое символическое удовлетворение в возделывании земли-матери. Возникают образы богов Аттиса, Адониса, Таммуза и др., богов плодородия и в то же время молодых божеств, пользующихся любовью и благосклонностью материнских божеств, наперекор отцу совершают инцест с матерью. Однако сознание вины, не унятое этими творениями, выражается в мифах, в которых этим юным возлюбленным богинь-матерей отводится короткая жизнь и их наказывают путем оскопления или со стороны разгневанного бога-отца, принимающего форму животного. Адониса убивает дикий кабан, священное животное Афродиты; Аттис, возлюбленный Кибелы, умирает от оскопления[1]. Оплакивание и радость, связанная с воскресением этих богов, перешли в ритуал другого божества-сына, которому надолго был уготован успех.

Когда христианство начало входить в древний мир, оно столкнулось с конкуренцией религии Митры, и какое-то время было неясно, какому божеству достанется победа.

Светозарный образ персидского юноши-бога все-таки остался для нас непонятным. Пожалуй, из изображений умерщвлений Митрой быков можно заключить, что он представлял собой того сына, который сам совершил жертвоприношение отца и тем самым избавил братьев от тягостного чувства вины за соучастие в деле. Он показал другой путь успокоения этого чувства вины, на который

---

[1] Страх кастрации играет чрезвычайно важную роль в нарушении отношений с отцом у наших юных невротиков. Благодаря превосходному наблюдению Ференци (1913*a*) мы увидели, как мальчик узнает свой тотем в животном, которое хочет схватить его за его маленький член. Когда наши дети узнают о ритуальном обрезании, они уподобляют его кастрации. Насколько я знаю, этнопсихологическую параллель с этим поведением детей пока еще проведена не была. Обрезание, столь часто встречающееся в доисторические времена и у первобытных народов, относится к моменту посвящения в мужчины, где оно должно приобрести свое значение, и только вторично сместилось на более ранние периоды жизни. Крайне интересно, что у первобытных людей обрезание сочетается с отрезанием волос и вырыванием зубов или ими заменено и что наши дети, которые о таком положении вещей ничего знать не могут, в своих реакциях страха и в самом деле относятся к двум этим операциям как к эквивалентам кастрации.

и вступает Христос. Он принес в жертву свою собственную жизнь и этим освободил братьев от первородного греха.

Учение о первородном грехе имеет *орфическое* происхождение; оно сохранилось в мистериях и оттуда проникло в философские школы Древней Греции. (Reinach, 1905–1912, т. 2, 75 и далее.) Люди были потомками титанов, которые убили и растерзали юного Диониса-Загрея; тягость этого преступления давила на них. В одном фрагменте у Анаксимандра говорится, что единство мира было разрушено доисторическим преступлением и что все, что произошло от последнего, должно понести наказание за это[1]. Если этот поступок титанов, которые собрались вместе, совершили убийство и растерзали жертву, довольно отчетливо напоминает описанное св. Нилом жертвоприношение тотема [там же, т. 2, 93] — как, впрочем, и многие другие мифы древности, например, смерть самого Орфея, — то все же нам мешает здесь то расхождение, что совершается убийство юного бога.

В христианском мифе первородный грех человека, несомненно, представляет собой прегрешение против бога-отца. Если же Христос освобождает людей от тяжести первородного греха, жертвуя своей собственной жизнью, то это заставляет нас прийти к заключению, что этим грехом было убийство. По закону талиона, глубоко укоренившимся в человеческом чувстве, убийство можно искупить, лишь принеся в жертву другую жизнь; самопожертвование указывает на убийство[2]. И если это принесение в жертву собственной жизни ведет к примирению с богом-отцом, то преступление, которое нужно искупить, не может быть чем-либо другим, кроме как убийством отца.

Таким образом, в христианском учении человечество самым откровенным образом признается в исполненном чувством вины деянии, совершенном в доисторические времена, потому что самое эффективное его искупление оно нашло в жертвенной смерти сына. Примирение с отцом оказывается тем более основательным, поскольку наряду с этой жертвой происходит полный отказ от женщины, из-за которой и возник бунт против отца. Но тут также заявляет о своих правах психологический рок амбивалентности. Тем же самым поступком, позволяющим полностью покаяться перед отцом, сын также достигает цели своих желаний, касающихся отца. Он сам становится богом рядом с отцом, собственно, вместо него. Религия сына сменяет религию отца. В знак этой замены возрождается древняя тотемная трапеза как причащение, во время которого братья вкушают теперь плоть и кровь сына, а не отца, таким образом освя-

---

[1] *«Une sorte de péché proethnique»* (Reinach, 1905–1912, т. 2, 76).

[2] Импульсы к самоубийству наших невротиков обычно оказываются импульсами к самонаказанию за желания смерти другим.

щаются и отождествляются с ним. На протяжении времен мы прослеживаем тождество тотемной трапезы с жертвоприношением животных, с теантропным жертвоприношением людей и с христианской евхаристией и во всех этих торжествах обнаруживаем последствие того преступления, которое так сильно угнетало людей и которым они так сильно должны были гордиться. Однако христианское причастие является по существу новым устранением отца, повторением деяния, которое требуется искупить. Мы замечаем, насколько справедливо положение Фрэзера, что *«the Christian communion has absorbed within itself a sacrament which is doubtless far older than Christianity»*[1].

7

Такое событие, как устранение родоначальника сборищем братьев должно было оставить неизгладимые следы в истории человечества и выразиться в тем более многочисленных замещающих образованиях, чем менее желательным было само воспоминание о

---

[1] [«Христианское причастие включило в себя таинство, которое, несомненно, гораздо древнее, чем христианство» (англ.). — *Примечание переводчика.*] Frazer (1912, т. 2, 51). — Никто из читателей, знакомых с литературой на эту тему, не будет предполагать, что сведение христианского причастия к тотемной трапезе является идеей автора данной статьи.

[2] Ариэль в «Буре»:

Full fathom five thy father lies:
Of his bones are coral made;
Those are pearls that were his eyes:
Nothing of him that doth fade,
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.

В прекрасном переводе Шлегеля:

Fünf Faden tief liegt Vater dein.
Sein Gebein wird zu Korallen,
Perlen sind die Augen sein.
Nichts an ihm, das soll verfallen,
Das nicht wandelt Meeres-Hut
In ein reich und seltnes Gut.

[Отец твой спит на дне морском,
Он тиною затянут,
И станет плоть его песком,
Кораллом кости станут.
Он не исчезнет, будет он
Лишь в дивной форме воплощен.
(Перевод М. Донского.)]

нем[2]. Я избегаю искушения показать эти остатки в мифологии, где их нетрудно найти, и обращаюсь к другой области, следуя указанию С. Рейнаха в его богатой по содержанию статье о смерти Орфея[1].

В истории греческого искусства есть ситуация, обнаруживающая удивительное сходство и не менее глубокие различия со сценой тотемной трапезы, изображенной Робертсоном Смитом. Это ситуация древнейшей греческой трагедии. Толпа одинаково имеющих себя и одинаково одетых людей окружает одного человека, от речей и поступков которого все они зависят: это — хор и первоначально единственный актер, играющий роль героя. В дальнейшем развитии появляются второй и третий актеры, чтобы изобразить противников героя и тех, кто от него откололся, но характер героя, а также его отношение к хору оставались неизменными. Герой трагедии должен был страдать; это еще и сегодня является важным содержанием трагедии. Он брал на себя так называемую «трагическую вину», которую не всегда просто обосновать; зачастую это отнюдь не вина в смысле обывательской жизни. Большей частью она состояла в бунте против божьего или человеческого авторитета, и хор сопровождал героя, выражая ему чувство симпатии, пытался его сдержать, предупредить, смягчить и оплакивал его после того, как за свои смелые действия он нес представлявшееся заслуженным наказание.

Но почему герой трагедии должен страдать и что означает его «трагическая» вина? Мы хотим сократить дискуссию, дав быстрый ответ. Он должен страдать, потому что он родоначальник, герой той великой доисторической трагедии, которая здесь тенденциозно повторяется, а трагическая вина — это та, которую он должен взять на себя, чтобы освободить от вины хор. Сцена на театральных подмостках произошла от той исторической сцены в результате целесообразного искажения, можно было бы сказать: служа утонченному лицемерию. В той древней действительности именно участники хора причинили страдание герою; здесь же они изводят себя сочувствием и сожалением, а герой оказывается повинен сам в своем страдании. Сваленная на него ответственность за преступление, заносчивость и бунт против большого авторитета и есть как раз то, что в действительности тяготит участников хора, сборище братьев. Таким образом, трагический герой — пока против своей воли — становится спасителем хора.

Если в греческой трагедии содержанием постановки были, в частности, страдания божественного козла Диониса и стенания отождествляющей себя с ним свиты козлов, то легко понять, что уже

---

[1] «La Mort d'Orphée» в часто цитировавшейся здесь книге «Cultes, mythes et religions» (1905—1912, т. 2, 100 и далее).

угасшая драма снова воспламенилась в средние века в страстях Христовых.

Итак, в завершение этого крайне сокращенного исследования я хотел бы сделать вывод, что в эдиповом комплексе совпадают зачатки религии, нравственности, общества и искусства — в полном соответствии с положением психоанализа, что этот комплекс образует ядро всех неврозов, насколько они до сих были доступными нашему пониманию. Мне кажется весьма удивительным, что и эти проблемы душевной жизни народов можно было решить исходя из одного-единственного конкретного пункта, каким является отношение к отцу. Вероятно, в эту взаимосвязь можно включить даже другую психологическую проблему. Нам так часто доводилось обнаруживать амбивалентность чувств в прямом смысле, то есть совпадение любви и ненависти к одному и тому же объекту, в первоисточниках важных культурных образований. Мы ничего не знаем о происхождении этой амбивалентности. Можно сделать предположение, что она является фундаментальным феноменом нашей эмоциональной жизни. Но мне кажется вполне достойной внимания также и другая возможность — возможность того, что она, первоначально будучи чуждой эмоциональной жизни, была приобретена человечеством от отцовского комплекса[1], где психоаналитическое исследование отдельного человека сегодня по-прежнему обнаруживает ее самые выраженные проявления[2].

Прежде чем теперь подойти к завершению, я должен предоставить место следующему замечанию: высокая степень сходимости к общей взаимосвязи, которой мы достигли этими рассуждениями, не может заставить нас не увидеть ненадежности наших предположений и сложностей нами полученных результатов. Если говорить о последних, то я хочу обсудить только два, которые, возможно, бросились в глаза иному читателю.

Прежде всего нельзя было не заметить, что мы повсюду кладем в основу предположение о существовании массовой психики, в ко-

---

[1] Или родительского комплекса.

[2] Привыкший к недопониманию, я считаю нелишним настоятельно подчеркнуть, что, давая здесь объяснения, я отнюдь не забывал о комплексной природе рассматриваемых феноменов и что эти объяснения претендуют только на то, чтобы к уже известным или пока еще неизвестным источникам религии, нравственности и общества добавить новый момент, который появляется при учете психоаналитических требований. Синтез вплоть до целостного объяснения я должен предоставить другим. Но в этот раз из природы этого нового дополнения вытекает, что в таком синтезе оно не может играть никакой другой роли, кроме центральной, хотя прежде чем за ним будет признано такое значение, возможно, потребуется преодолеть сильнейшее аффективное сопротивление.

торой осуществляются те же душевные процессы, что и в жизни отдельного человека. В первую очередь мы допустили, что сознание вины за содеянное продолжает жить на протяжении многих тысячелетий и сохраняется действенным в поколениях, которые об этом деянии ничего знать не могли. Эмоциональный процесс, в том виде как он мог возникнуть в поколениях сыновей, с которыми жестоко обращался отец, мы распространяем на новые поколения, которые как раз благодаря устранению отца не знали подобного обращения. Разумеется, это кажется вескими возражениями, и всякое другое объяснение, которое может избежать подобных предположений, вроде бы заслуживает предпочтения.

Однако дальнейшее рассуждение показывает, что не только мы одни должны нести ответственность за подобную смелость. Без гипотезы о наличии массовой психики, о непрерывности в эмоциональной жизни людей, которая позволяет игнорировать прерывания душевных актов вследствие исчезновения индивидов, психология народов вообще не может существовать. Если бы психические процессы одного поколения не продолжались в следующем и каждое из них должно было бы заново приобретать свою установку в отношении жизни, то в этой области не было бы никакого прогресса, равно как и никакого развития. Теперь возникают два новых вопроса: насколько можно доверять психической непрерывности в рядах поколений и какие средства и способы использует одно поколение, чтобы перенести свои психические состояния на следующие. Не буду утверждать, что эти проблемы в достаточной мере прояснены или что непосредственная передача сведений и традиция, которые в первую очередь приходят на ум, удовлетворяют требованию. В общем и целом психология народов мало задумывается над тем, каким образом создается необходимая непрерывность душевной жизни сменяющих друг друга поколений. Часть задачи, по-видимому, решается благодаря наследованию психических диспозиций, которые, однако, все же нуждаются в определенных стимулах в индивидуальной жизни, чтобы пробудиться и сделаться действенными. Возможно, в этом и состоит смысл слов поэта:

Что дал тебе отец в наследное владенье,
Приобрети, чтоб им владеть вполне[1].

Проблема показалась бы еще более сложной, если бы мы могли признать, что существуют душевные побуждения, которые могут быть настолько бесследно подавлены, что никаких остаточных явлений

---

[1] [Гёте, «Фауст», часть I, 1-я сцена. Перевод Н. Холодковского.]

после себя не оставляют. Но таких не существует. Самое сильное подавление должно оставить место для искаженных замещающих побуждений и происходящих из них реакций. Но в таком случае мы вправе предположить, что ни одно поколение не в состоянии скрыть от последующих более значимые психические процессы. Психоанализ, собственно, и показал нам, что каждый человек обладает в своей бессознательной духовной деятельности аппаратом, который позволяет ему толковать реакции других людей, то есть устранять искажения, которые совершил другой человек в выражении своих чувств. Таким путем бессознательного понимания обычаев, церемоний и коллективных договоров, которые оставило после себя первоначальное отношение к прародителю, также и последующим поколениям могло передаться это эмоциональное наследие.

Другое сомнение могло бы возникнуть как раз со стороны аналитического образа мышления.

Первые предписания морали и нравственные ограничения первобытного общества мы расценили как реакцию на поступок, которое дало его инициаторам понятие преступления. Они раскаялись в этом поступке и решили, что он не должно больше повториться и что его совершение не могло принести никакой выгоды. Это творческое осознание своей виновности не угасло теперь и у нас. Мы обнаруживаем его у невротиков, у которых оно действует асоциальным образом, чтобы продуцировать новые моральные предписания и постоянные ограничения, как искупление за совершенные злодеяния и как мера предупреждения злодеяний, которые можно опять совершить[1]. Но когда мы расспрашиваем этих невротиков о поступках, пробудивших такие реакции, мы оказываемся разочарованными. Мы обнаруживаем не поступки, а только импульсы, эмоциональные побуждения, которые стремятся ко злу, но осуществление которых допущено не было. В основе сознания вины у невротиков лежат только психические реальности, а не фактические. Невроз характеризуется тем, что он ставит психическую реальность выше фактической, реагирует на мысли столь же серьезно, как нормальные люди — лишь на реальные факты.

Не может ли обстоять дело таким же образом у первобытных людей? Мы вправе приписывать им чрезвычайную переоценку своих психических актов как частное проявление их нарциссической организации[2]. Сообразно этому одних только импульсов враждеб-

---

[1] Ср. вторую статью в этой серии о табу [с. 357 и далее].

[2] См. статью «Анимизм, магия и всемогущество мыслей» [выше, с. 373].

ности к отцу, существования желания-фантазии убить его и съесть могло бы быть достаточно, чтобы вызвать ту моральную реакцию, которая создала тотемизм и табу. Таким образом мы избегли бы необходимости сводить начало нашего культурного достояния, которым мы по праву так гордимся, к ужасному, оскорбляющему все наши чувства преступлению. При этом причинная связь, простирающаяся с той первоначальной стадии вплоть до нашего времени, нисколько не пострадала бы, ибо психическая реальность была бы достаточно важной, чтоб привести ко все этим последствиям. На это возразят, что изменение общества от формы отцовской орды до формы братского клана действительно произошло. Это — аргумент веский, но все-таки не решающий. Изменение могло бы быть достигнуто менее насильственным образом и тем не менее содержать условия, необходимые для возникновения моральной реакции. Пока давал о себе знать гнет прародителя, враждебные чувства к нему были оправданны, а раскаяние по их поводу должно было дожидаться другого момента. Столь же малообоснованным является второе возражение, что все, что происходит от амбивалентного отношения к отцу, табу и предписание принести жертву, носит самый серьезный и абсолютно реалистический характер. Церемониал и торможения больного неврозом навязчивости также обнаруживают этот характер и все же восходят только к психической реальности, к намерению, но не его осуществлению. Мы должны остерегаться привносить из нашего трезвого и рассудочного мира, который полон материальными ценностями, пренебрежение к тому, что просто пришло на ум и чего хотелось, в богатый — хотя только внутренне — мир первобытного человека и невротика.

Мы здесь стоим перед решением, принять которое и в самом деле непросто. Начнем, однако, с признания, что различие, которое может казаться другим фундаментальным, по нашему мнению, существо вопроса не затрагивает. Если для первобытного человека желания и импульсы имеют значение полноценных фактов, то мы должны с пониманием следовать за такой точкой зрения, вместо того чтобы корректировать ее в соответствии с нашими мерками. Но в таком случае мы хотели бы внимательнее взглянуть на сам прообраз невроза, вызвавший у нас это сомнение. Неверно, что больные неврозом навязчивости, которые сегодня находятся под гнетом гипертрофированной морали, защищаются только от психической реальности искушений и наказывают себя только за испытываемые импульсы. При этом также присутствует часть исторической реаль-

ности[1]; в своем детстве эти люди не испытывали ничего другого кроме импульсов злости, и насколько они могли это сделать в позиции беспомощного ребенка, они также превращали эти импульсы в действия. Каждый их этих чрезмерно добрых людей пережил в детстве период скверного поведения, извращенную фазу как предтечу и предпосылку более поздней фазы гипертрофированной морали. Таким образом, аналогия первобытных людей с невротиками становится намного более основательной, если предположить, что и у первых психическая реальность, в образовании которой нельзя сомневаться, вначале совпадала с фактической реальностью, что первобытные люди действительно сделали то, что они, по всем свидетельствам, намеревались сделать.

Но мы не вправе также допускать, чтобы аналогия с невротиками слишком сильно влияла на наше суждение о первобытных людях. Необходимо считаться также с различиями. Несомненно, у тех и других, у дикарей и невротиков, такого строгого разделения между мышлением и деянием, как мы его провели, не существует. Но невротик прежде всего заторможен в поступках, у него мысль является полной заменой поступка. Первобытный человек не заторможен, мысль беспрепятственно превращается в действие, поступок является для него, так сказать, заменой мысли, и поэтому, сам не будучи абсолютно уверен в правильности решения, я полагаю, что в случае, который мы обсуждаем, можно, наверное, предположить: «В начале было Дело»[2].

---

[1] [Различие между разными видами реальности или правды — вопрос, к которому Фрейд снова и снова возвращался в своих более поздних работах. Особую роль оно играет в части II, раздела Ж, статьи III работы «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939*a*); см. ниже, с. 572 и далее, а также дальнейшие комментарии в редакторском примечании на с. 575.]

[2] [(Гёте, «Фауст», часть I, 3-я сцена. Перевод Н. Холодковского). — Идеи, изложенные в этой статье, Фрейд затем развивал в работах «Психология масс и анализ Я» (1921*c*), глава X, «Будущее одной иллюзии» (1927*c*), в частности в главе IV, а также «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939*a*). Все эти сочинения содержатся в данном томе.]

О добывании огня
(1932 [1931])

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ИЗДАТЕЛЕЙ

Издания на немецком языке:

1932 *Imago*, т. 18 (1), 8–13.
1932 *Almanach 1933*, 28–35.
1934 *G. S.*, т. 12, 141–147.
1950 *G. W.*, т. 16, 3–9.

По всей видимости, эта работа была написана в последние месяцы 1931 года (см. Jones, 1962*b*, с. 200).

О том, что между огнем и позывом к мочеиспусканию существует связь, которая находится в центре внимания данного обсуждения мифа о Прометее, Фрейду было известно уже давно. Она дала ему ключ к пониманию первого сновидения в истории «Доры» (1905*e*), *Studienausgabe*, т. 6, с. 136 и далее, и она вновь появляется также в проведенном намного позднее анализе «Волкова» (1918*b*), там же, т. 8, с. 205 и прим. 2. В обоих случаях тема энуреза играет определенную роль, и к этому в данной работе добавляется еще один важный штрих: тесная физиологическая и психическая связь между двумя функциями пениса (с. 453–454, ниже). Также и этот момент прослеживается в более ранних сочинениях Фрейда, в том числе со всей очевидностью уже в анализе «Доры» (там же, т. 6, с. 108). Еще раньше в письме Флиссу от 27 сентября 1898 года Фрейд заявил: «Ребенок, который регулярно мочился в постель вплоть до семилетнего возраста (не будучи при этом эпилептиком и т. п.), должно быть, не раз испытывал в раннем детстве сексуальное возбуждение» (Freud, 1950*a*, письмо 97)[1]. Равноценность энуреза и мастурбации Фрейд неоднократно подчеркивал во все периоды своего творчества, например, опять-таки в анализе «Доры», *Studienausgabe*, т. 6, с. 148–149; в «Трех очерках по теории сексуальности» (1905*d*), там же, т. 5, с. 96; в работе об истерическом припадке (1909*a*), там же, т. 6, с. 202, и, намного позднее, в «Крушении эдипова комплекса» (1924*d*), там же, т. 5, с. 246, а также в исследовании, посвященном анатомическому различию полов (1925*j*), там же, т. 5, с. 259.

[1] Ранняя работа «О симптоме, который часто сопровождает *enuresis nocturna* у детей» (1893*g*) является чисто неврологической и к психологии отношения не имеет.

Другая связь уретральной эротики, а именно в сфере формирования характера, в данной работе не упоминается, однако она описывается в одном из примечаний к эссе «Неудовлетворенность культурой» (1930*a*), выше, с. 221, прим.; настоящая статья представляет собой расширенный вариант того примечания. На отношение между уретральной эротикой и честолюбием впервые определенно указывается в работе «Характер и анальная эротика» (1908*b*), *Studienausgabe*, т. 7, с. 29–30; нечто очень похожее, а именно отношение уретральной эротики к чувству величия и к мании величия, обсуждается в двух местах в «Толковании сновидений» (1900*a*), там же, т. 2, с. 226 и с. 452; в последнем из них мимоходом упоминается и о тушении огня. К отношению к честолюбию Фрейд иногда возвращается и позднее; несколько более обстоятельное замечание содержится в появившейся вскоре после данной статьи 32-й лекции «Нового цикла» (1933*a*), там же, т. I, с. 535.

В примечании к моему труду «Неудовлетворенность культурой» [1930a] (см. выше, с. 221) я — скорее мимоходом — упомянул, какое предположение о добывании огня первобытными людьми можно было бы сделать на основе психоаналитического материала. Возражение Альбрехта Шефера (1930) и удивительная ссылка в предыдущем сообщении Эрленмейера[1] на запрет у монголов мочиться на угли[2] побуждают меня вернуться к обсуждению темы[3].

То есть я полагаю, что моя гипотеза, согласно которой предпосылкой овладения огнем был отказ от гомосексуально окрашенного желания тушить его струей мочи, подтверждается толкованием греческой легенды о Прометее, если принять во внимание ожидаемые искажения начиная с факта и вплоть до содержания мифа. Эти искажения носят тот же характер и не сильнее, чем те, которые мы каждый день признаем, реконструируя из снов пациентов их вытесненные, однако в высшей степени важные детские переживания. Применяемыми при этом механизмами являются изображение с помощью символов и обращение в противоположность. Я не отважусь объяснить таким способом все элементы мифа; помимо первоначального положения вещей свой вклад в его содержание могли внести другие и более поздние события. Но элементы, допускающие аналитическое толкование, являются все же наиболее выделяющи-

---

[1] E. H. Erlenmeyer (1932). [Работа Эрленмейера была напечатана в том же номере журнала «Имаго», что и статья Фрейда, и непосредственно ей предшествовала.]

[2] Видимо, на горячие угли, из которых еще можно получить огонь, а не на погасшие.

[3] Возражение Лоренца в «Хаосе и ритуале» (1931) основывается на гипотезе, что укрощение огня вообще началось лишь с открытием того, что его можно преднамеренно получать с помощью некой манипуляции. В свою очередь доктор Й. Харник отсылает меня к высказыванию доктора Рихарда Лаша (в сборнике Георга Бушана «Иллюстрированное народоведение», 1922, т. I, 24): «Предположительно, искусство *сохранения* огня предшествовало искусству *разведения* огня; соответствующим доказательством этому служит тот факт, что похожие на пигмеев нынешние коренные жители Андаманских островов владеют огнем и его сохраняют, автохтонного метода разведения огня все же не знают».

мися и самыми важными, то есть способ, которым Прометей переносит огонь, характер поступка (преступление, воровство, обман богов) и значение кары.

Титан Прометей, культурный герой еще божественного происхождения[1], возможно, сам изначально демиург и творец человека, приносит людям огонь, который он похитил у богов, спрятав его в полом стволе тростника. Такого рода предмет при толковании сновидения мы были бы склонны трактовать как символ пениса, хотя нам здесь мешает необычное подчеркивание полости. Но как мы свяжем эту трубку пениса с сохранением огня? Это кажется бесперспективным, пока мы не вспомним о столь часто встречающемся в сновидении процессе искажения, превращении в противоположность, инверсии отношений, который нередко скрывает от нас смысл сновидения. Не огонь заключает человек в своей трубке пениса, а наоборот, средство тушения огня, воду своей струи мочи. На эту связь между огнем и водой опирается затем богатый, хорошо известный аналитический материал.

Во-вторых, приобретение огня является преступлением, его получают с помощью грабежа или воровства. Это постоянная черта всех сказаний о добывании огня, она встречается у самых разных и отдаленных друг от друга народов, а не только в греческом предании о принесшем огонь Прометее. Здесь, следовательно, должно быть заключено важное содержание искаженной реминисценции человечества. Но почему добывание огня неразрывно связано с идеей преступления? Кто при этом пострадавший, обманутый? Непосредственный ответ дает сказание у Гесиода, поскольку в нем рассказывается другая история, не связанная напрямую с огнем, в которой Прометей, принеся жертву, обманывает Зевса в пользу людей[2]. Стало быть, обманутые — это боги! Как известно, миф наделяет богов возможностью удовлетворять все свои прихоти, от которых должен отказываться простой смертный, как мы это знаем на примере инцеста[3]. Выражаясь аналитически, мы бы сказали,

---

[1] Геракл затем наполовину божественного, а Тесей — полностью человеческого происхождения.

[2] [Когда было решено, что люди должны приносить пожертвования богам, Прометей вызвался расчленить жертвенное животное. Он отделил мясо от костей, засунул его в бычью шкуру, а сверху положил желудок; во вторую кучу он сложил кости и покрыл их жиром. В качестве своей доли Зевс выбрал кучу побольше и, обнаружив кости, разгневался. (Ср. Гесиод, «Теогония», стих 535 и далее.)]

[3] [Ср. «Навязчивые действия и религиозные отправления» (1907*b*), *Studienausgabe*, т. 7, с. 21.]

что жизнь влечений, Оно, и есть этот бог, обманутый отказом погасить огонь; человеческое желание в сказании превращается в привилегию богов. Но в сказании божество не имеет никаких характеристик Сверх-Я, оно по-прежнему является репрезентантом могущественного влечения.

Превращение в противоположность наиболее основательно проявляется в третьей особенности легенды, в наказании принесшего огонь. Прометея приковывают к скале, и коршун каждый день ест его печень. Также и у других народов в легендах об огне некую роль играет птица; должно быть, она имеет к этому какое-то отношение, но пока я от толкования воздержусь. И наоборот, мы чувствуем себя уверенно, когда речь заходит об объяснении, почему местом наказания выбрана печень. У древних людей печень считалась местопребыванием всех страстей и желаний; стало быть, наказание, подобное наказанию Прометея, было правильным для движимого влечениями преступника, согрешившего под влиянием дурного желания. Однако к тому, кто принес огонь, относится прямо противоположное; он отказался от влечения и показал, как благотворен, но также как необходим подобный отказ от влечения для целей культуры. И почему такое культурное благодеяние вообще должно было трактоваться легендой как заслуживающее наказания преступление? Если в легенде сквозь все искажения просвечивает, что получение огня имеет своей предпосылкой отказ от влечения, то тогда, стало быть, она выражает явную неприязнь, которую, должно было испытывать к культурному герою движимое влечениями человечество. И это согласуется с нашим пониманием и ожиданиями. Мы знаем, что требование отказа от влечения и его осуществление вызывают враждебность и агрессию, которые лишь в более поздней фазе психического развития преобразуются в чувство вины[1].

Неясность сказания о Прометее, как и других мифов об огне, еще более возрастает из-за того обстоятельства, что огонь, должно быть, казался первобытным людям чем-то сродни любовной страсти — мы бы сказали: символом либидо. Тепло, излучаемое огнем, вызывает такое же ощущение, которое сопровождает состояние сексуального возбуждения, а пламя по форме и движениям напоминает активный фаллос. В том, что пламя представлялось мифическому сознанию фаллосом, не приходится сомневаться, об этом

---

[1] [См. в этой связи «Неудовлетворенность культурой» (1930*a*), в частности главу VII, с. 250 и далее, выше.]

свидетельствует и легенда о происхождении римского царя Сервия Туллия[1]. Когда мы сами говорим об изнуряющем огне страсти и об извивающемся [züngelnd] пламени, то есть сравниваем пламя с языком [Zunge], мы не очень-то далеко ушли от мышления наших примитивных предков. Также и в своем выводе о добывании огня [см. выше, с. 449] мы исходили из предположения, что для первобытного человека попытка потушить огонь собственной водой означала полную удовольствия борьбу с другим фаллосом.

Возможно, путем такого символического приравнивания в миф проникли также другие, чисто фантастические элементы и переплелись в нем с историческими. Едва ли можно отделаться от мысли, что, если печень является местопребыванием страсти, то символически она означает то же самое, что и огонь, и что в таком случае ее ежедневное истощение и обновление представляет собой точное изображение того, как ведет себя любовное вожделение, которое, каждодневно удовлетворяясь, каждодневно появляется снова. При этом на долю птицы, утоляющей голод печенью, выпало значение пениса, которое не чуждо ей и в других случаях, о чем позволяют судить сказания, сновидения, словоупотребление и наглядные изображения древности[2]. Следующий небольшой шаг приводит к птице Феникс, которая после каждой своей смерти в огне возрождается омоложенной и, скорее всего, означала оживший после своего изнеможения фаллос, а не заходящее в вечерней заре, а затем вновь восходящее солнце.

Можно задать вопрос, вправе ли мы предположить, что мифообразующая деятельность пытается — будто бы в шутку — в закамуфлированном изображении выразить общеизвестные, хотя и в высшей степени интересные душевные процессы с помощью телесных проявлений, не имея иного мотива, кроме простого желания изображать. На это, разумеется, нельзя дать уверенного ответа, не поняв сущности мифа, но в обоих наших случаях [птицы Феникс и печени Прометея] легко распознать одинаковое содержание и тем самым определенную тенденцию. Они описывают восстановление либидинозного желания после того, как оно, насытившись, угасло,

---

[1] [Его мать, Окрисия, была рабыней царя Тарквиния. Однажды она в качестве жертвоприношения «как обычно, бросила в царский камин лепешки и вино, когда из огня вырвалось пламя в форме мужского члена... Окрисия зачала от бога или от духа огня и в надлежащий срок произвела на свет Сервия Туллия» (Frazer, 1911*a*, т. 2, 195).]

[2] [Ср. «Толкование сновидений» (1900*a*), *Studienausgabe*, т. 2, с. 385–386 и с. 555.]

то есть его несокрушимость, и подчеркивание этого аспекта совершенно уместно в качестве утешения, если историческим ядром мифа[1] является поражение жизни влечений, ставший необходимым отказ от влечения. Это, так сказать, вторая часть понятной реакции обиженного в жизни своих влечений первобытного человека; заверение после наказания преступника, что он, в сущности, ничего не добился.

В неожиданном месте мы встречаем превращение в противоположность в другом мифе, который, по-видимому, имеет очень мало общего с мифом об огне. Лернейская гидра с ее бесчисленными извивающимися змеиными головами, среди которых одна бессмертная, представляет собой, судя по названию, водяного дракона. Культурный герой Геракл борется с ней, отрубая ей головы, но они вырастают снова и снова, и он одолевает чудовище лишь после того, как выжигает огнем бессмертную голову. Водяной дракон, которого укрощают огнем, — ведь в этом нет никакого смысла. Но, наверное, как во многих сновидениях, имеется инверсия явного содержания. В таком случае гидра — это огонь, извивающиеся змеиные головы — языки пламени, и в качестве доказательства своей либидинозной природы они, подобно печени Прометея, вновь демонстрируют феномен отрастания заново, обновления после того, как была предпринята попытка разрушить. Геракл тушит этот огонь водой. (Бессмертная голова, вероятно, сам фаллос, его уничтожение — кастрация.) Но Геракл — это еще и освободитель Прометея, убивающий птицу, которая пожирает печень. Нельзя ли здесь разгадать более глубокую связь между обоими мифами? Дело обстоит так, словно деяние одного героя исправляется деянием другого. Прометей запретил тушение огня — подобно закону монгола; Геракл снял запрет для случая огня, которым угрожает чудовище. Второй миф, по-видимому, соответствует реакции более поздней культурной эпохи на повод к добыванию огня. Создается впечатление, что отсюда можно было бы в значительной степени проникнуть в тайны мифа, но, надо признаться, чувство уверенности сопровождает нас лишь на коротком расстоянии.

Для противоположности огня и воды, заправляющей всей областью этих мифов, помимо исторического и символически-фантастического моментов можно вскрыть также третий — психологический факт, который поэт описывает в строках:

---

[1] [Ср. в этой связи редакторское примечание в статье III работы «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939*a*), с. 575, прим., ниже.]

Инструмент опорожнения
Служит для деторожденья. (Гейне.)[1]

Член мужчины имеет две функции, одновременное наличие которых оскорбляет у кое-кого нравственные чувства. Он обеспечивает опорожнение мочи и он совершает половой акт, утоляющий жажду генитального либидо. Ребенок еще полагает, что обе функции можно совместить; согласно его теории, дети появляются благодаря тому, что мужчина мочится в тело женщины[2]. Но взрослый знает, что на самом деле два этих акта друг с другом несовместимы — несовместимы, как огонь и вода. Когда член приходит в то состояние возбуждения, которое принесло ему сравнение с птицей и во время которого испытываются ощущения, напоминающие о тепле огня, мочеиспускание невозможно; и наоборот, когда член служит опорожнению телесной жидкости, все его связи с генитальной функцией, по-видимому, пропадают. Противоположность обеих функций могла бы побудить нас сказать, что человек тушит свой собственный огонь своей собственной водой. И первобытный человек, который был вынужден обходиться постижением внешнего мира с помощью своих собственных телесных ощущений и телесных связей, не мог оставить незамеченными и неиспользованными аналогии, которые ему показывало поведение огня.

---

[1] [«О телеологии», в сборнике малоизвестных произведений «Из склепа матрасов», № XVII. Перевод А. М. Кесселя.]

[2] [Ср. «Об инфантильных сексуальных теориях» (1908*c*), *Studienausgabe*, т. 5, с. 181–182 и с. 183.]

Человек Моисей и монотеистическая религия: три очерка

(1939 [1934–1938])

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ИЗДАТЕЛЕЙ

Издания на немецком языке:

1939 Амстердам, издательство Аллерта де Ланге. 241 страница.
1950 *G. W.*, т. 16, 101–246.

Два первых из трех очерков, составляющих эту работу, впервые появились в 1937 году в журнале «Имаго», т. 23 (1), 5–13, и (4), 387–419. Раздел В части II третьего очерка по поручению автора был прочитан 2 августа 1938 года Анной Фрейд на Парижском международном психоаналитическом конгрессе, а затем отдельно опубликован в «Международном журнале психоанализа и Имаго», т. 24 (1/2) (1939), 6–9, под названием «Прогресс в духовности». Первый и три первых раздела второго очерка были затем включены в (вышедший в 1937 году) «Альманах 1938 года», 9–43. В этих уже опубликованных работах при включении в книгу было сделано лишь несколько несущественных изменений. Эти изменения, которые в прежних немецких изданиях не обозначались, отмечены в настоящем издании.

Летом 1934 года Фрейд, очевидно, подготовил первый вариант данной книги под названием «Человек Моисей, исторический роман» (см. Jones, 1962*b*, с. 230). В длинном письме Арнольду Цвейгу от 30 сентября 1934 года (см. Freud 1960*a* и 1968*a*) он описывает книгу и приводит причины, которые его побудили не ее публиковать. По существу, это были те же причины, которые он называет в первых своих предварительных замечаниях к третьему очерку (ниже, с. 503 и далее), а именно, с одной стороны, сомнение в обоснованности своих аргументов, с другой стороны, беспокойство по поводу реакции римско-католической церкви, задававшей в то время тон в австрийском правительстве. Из описания самой книги можно сделать вывод, что она уже имела тот вид, что и сейчас; даже внешняя форма, три отдельные части, осталась без изменений. Однако некоторые изменения, должно быть, все же вносились, тем более что Фрейд постоянно подчеркивал свою неудовлетворенность трудом, особенно третьим очерком. Так, по всей видимости, рукопись, была полностью отредактирована летом 1936 года, хотя ничего определенного нам на этот счет не известно (ср. Jones, 1962*b*, с. 422). Первый очерк был опубликован в начале следующего года (1937), второй — в его конце. Второй очерк Фрейд завершил 11 авгу-

ста 1937 года, как это следует из письма Марии Бонапарт от 13 августа (см. Freud, 1960*a*). Однако третий очерк он задержал у себя и сдал его в набор только по прибытии в Англию весной 1938 года. Книга была напечатана в Голландии в августе 1938 года.

Читателю, наверное, прежде всего бросится в глаза весьма необычное, более того, непропорциональное построение книги: три очерка, весьма существенно различающихся по объему, два предварительных замечания в начале третьего очерка и третье предисловие примерно в его середине, постоянные обобщения и повторы. Таких отклонений от правила нельзя найти в остальных сочинениях Фрейда; он сам на это указывает и не раз приносит свои извинения. Несомненно, это объясняется обстоятельствами, при которых возникла данная книга: длительный срок работы над нею — четыре года или больше, — на протяжении которых она постоянно пересматривалась и тяжелейшие внешние условия на заключительном этапе ее создания, связанные с политическим хаосом в Австрии, достигшим своей высшей точки в оккупации нацистами Вены и приведшим к вынужденной эмиграции Фрейда в Англию. То, что эти помехи отразились только на данной книге, убедительно доказывает работа, которая появилась непосредственно после этого: «Очерк психоанализа» (1940*a*), одно из самых четких и строгих по построению сочинений Фрейда.

Если, таким образом, определенная критика формы представления данной книги правомерна, то, без сомнения, ее все же нельзя распространять на содержание или убедительность аргументации. Специалисты могут спорить об исторических основаниях, но острота ума, с которой психологические линии развития соединяются с предпосылками, наверное, убедит в этом непредвзятого читателя. Особенно читатели, знакомые с психоанализом индивида, увлеченно будут следить за тем, как точно такая же последовательность этапов развития выявляется и при анализе группы народа. В целом эту работу, разумеется, надо понимать как продолжение более ранних исследований Фрейда истоков общественной организации человечества, проведенных им в работах «Тотем и табу» (1912–1913) и «Психология масс и анализ Я» (1921*c*). Подробное и весьма информативное обсуждение книги содержится в главе XIII третьего тома биографии Фрейда (Jones, 1962*b*, с. 422–436).

Дополнение, сделанное в 1989 году

Ср. «Дополнение» к «Предварительным замечаниям издателей» к работе «Тотем и табу» (1912–1913), выше, с. 290.

И. Г.-З.

I
МОИСЕЙ, ЕГИПТЯНИН

Отнять у народности человека, которого она прославляет как величайшего из своих сыновей, — отнюдь не то, за что берешься с большой охотой или походя, особенно если сам принадлежишь к этому народу. Но ни один пример не подвигнет меня пренебречь истиной в угоду мнимым национальным интересам, к тому же мы вправе ожидать, что прояснение положения вещей принесет пользу нашему пониманию.

Человек *Моисей*, бывший освободителем, законодателем и основателем религии иудейского народа, принадлежит столь отдаленным временам, что нельзя избежать предварительного вопроса, кто он — историческая личность или творенье легенды. Если он жил, то это было в XIII, возможно, в XIV веке до нашего летоисчисления; у нас нет о нем никаких других сведений, кроме как почерпнутых из священных книг и изложенных в письменном виде преданий иудеев. Если даже мы не можем судить об этом с полной уверенностью, подавляющее большинство историков все же высказалось за то, что Моисей и в самом деле жил и что с ним связанный исход из Египта действительно состоялся. Имея на то веские основания, утверждают, что последующая судьба народа Израиля окажется непонятной, если не согласиться с этим предположением. Современная наука в целом стала более осторожной и обходится с преданиями гораздо бережнее, чем в начальный период исторической критики.

Первое, что привлекает наше внимание в персоне Моисея, — его имя, которое на иврите звучит *Моше*. Мы вправе спросить: откуда оно взялось? Что оно означает? Как известно, ответ дает сообщение в «Исходе», гл. 2. Там рассказывается, что египетская принцесса, спасшая младенца, брошенного в Ниле, нарекла его этим именем с таким этимологическим обоснованием: «Потому что я из воды вынула его»[1]. Однако этого разъяснения явно недостаточно. «Библейское толкование имени "Тот, кто вытащен из воды", — рассуж-

[1] [Исх, 2, 10.]

дает автор в "Еврейском лексиконе"[1], — это народная этимология, с которой уже нельзя согласовать активную форму на иврите ("Моше" в лучшем случае может означать "Тот, кто вытаскивает")». Это возражение можно подкрепить еще двумя доводами: во-первых, абсурдно приписывать египетской принцессе выведение имени из иврита, и, во-вторых, вода, из которой был вытащен ребенок, по всей вероятности, не была водой Нила.

И наоборот, с давних пор и с разных сторон высказывалось предположение, что имя Моисей происходит из египетского языка. Вместо того чтобы приводить всех авторов, высказывавшихся в этом смысле, я хочу включить в переводе соответствующее место из новой книги Дж. Г. Брестеда[2], автора, чья «История Египта» (1906) пользуется огромным авторитетом. «Примечательно, что его (этого вождя) имя, Моисей, было египетским. Это просто-напросто египетское слово "мозе", которое означает "дитя" и является сокращением более полных именных форм, таких, например, как Амон-мозе, то есть Амон-дитя, или Пта-мозе, Пта-дитя, а сами эти имена в свою очередь являются сокращениями более длинных предложений "Амон (даровал) дитя" или "Пта (даровал) дитя". Имя "дитя" вскоре стало удобной заменой для громоздкого полного имени, а именная форма "мозе" нередко встречается на египетских памятниках. Отец Моисея, несомненно, дал своему сыну имя, составной частью которого было Пта или Амон, а имя бога мало-помалу выпадало в повседневной жизни, пока ребенка не стали звать просто "Мозе". (Буква "с" в конце имени Мозес происходит из греческого перевода Ветхого завета. Она также не имеет отношения к ивриту, где это имя звучит "Моше".)» Я передал этот пассаж дословно и отнюдь не готов разделять ответственность за его частности. Я также несколько удивлен, что в своем перечне Брестед пропустил аналогичные теофорные имена, которые встречаются в списке египетских царей: *А-мозе, Тут-мозе* (Тутмос) и *Ра-мозе* (Рамсес).

Следовало бы ожидать, что кто-нибудь из многих, кто признал имя Моисей египетским, сделал также вывод о том — или, по крайней мере, допустил такую возможность, — что носитель египетского имени и сам был египтянином. В отношении современности мы позволяем себе делать такие выводы без колебаний, хотя

---

[1] «Еврейский лексикон», основан Герлицом и Киршнером, т. 4 (1930), [(1), 303]. Еврейское издательство, Берлин. [Автор данной статьи — М. Соловейчик.]

[2] «Происхождение совести» (1934, 350).

в настоящее время человек носит не одно имя, а два, имя и фамилию, и хотя при новых условиях не исключены изменения имени и уподобления. Поэтому мы нисколько не удивляемся, обнаружив, что писатель Шамиссо французского происхождения, Наполеон Бонапарт — напротив, итальянского, а Бенджамин Дизраэли — действительно итальянский еврей, как это можно было бы предположить, имея в виду его имя. И для древних и ранних времен, надо думать, такой вывод по имени о национальной принадлежности должен быть еще намного надежней и убедительней. Тем не менее, насколько я знаю, в случае Моисея ни один историк этого вывода не сделал, в том числе ни один из тех, кто подобно Брестеду, готов допустить, что Моисей «научен был всей мудрости Египетской» (1934, 354)[1].

Что тут помешало — с уверенностью догадаться об этом нельзя. Возможно, оказалось неодолимым благоговение перед библейской традицией. Возможно, показалось слишком чудовищным само представление, что человек Моисей мог быть кем-то иным, а не евреем. Во всяком случае оказывается, что признание имени египетским не считается определяющим моментом в оценке происхождения Моисея, что из этого никакого дальнейшего вывода не делается. Если считать вопрос о национальности этого великого человека важным, то, чтобы на него ответить, пожалуй, было бы желательно представить новый материал.

За это я и берусь в своем маленьком очерке. Его притязание на место в журнале «Имаго» основывается на том, что он имеет своим содержанием прикладное использование психоанализа. Поэтому полученное таким способом доказательство, наверное, произведет впечатление только на то меньшинство читателей, которые знакомы с аналитическим подходом и сумеют оценить полученные с помощью результаты. Им, надо надеяться, это покажется важным.

В 1909 году О. Ранк, тогда еще находившийся под моим влиянием, по моей инициативе опубликовал труд, озаглавленный «Миф

---

[1] Хотя предположение, что Моисей был египтянином, с самых давних времен вплоть до современности довольно часто высказывалось без ссылки на имя. [В своих «Лекциях по введению в психоанализ» (1916–1917), *Studienausgabe*, т. 1, с. 170, Фрейд упоминает относящуюся к этому комическую историю. — Эта сноска впервые появилась в издании 1939 года. В первоначальном варианте, опубликованном в 1937 году в журнале «Имаго», она отсутствует. — Цитированные по Брестеду слова на самом деле заимствованы из проповеди святого Стефана (Деян, 7, 22).]

о рождении героя»[1]. В нем обсуждается факт, что «почти все значительные культурные народы... на ранней стадии своей истории прославляли в поэтических произведениях и сказаниях своих героев, легендарных королей и правителей, основателей религий, династий, государств и городов, словом, своих национальных героев». «Прежде всего фантастическими чертами они наделяли историю рождения и юности этих персон, поразительное сходство которых, более того, частично дословное совпадение у разных, порой далеко удаленных друг от друга и совершенно независимых народов было давно известно и обратило на себя внимание многих исследователей». Если, следуя Ранку, реконструировать по методу Гальтона[2] «усредненное сказание», выделив существенные особенности всех этих историй, то получается следующая картина.

«Герой — ребенок *самых знатных* родителей, чаще всего царский сын».

«Его появлению на свет предшествуют трудности, как-то: воздержание, или длительное бесплодие, или тайное общение родителей вследствие внешних запретов или препятствий. Во время беременности или еще раньше появляется знамение (сон, оракул), предупреждающее о его рождении, что чаще всего для отца означает угрозу».

«Вследствие этого по наущению *отца или заменяющего его лица* новорожденного ребенка обрекают на смерть или *оставляют одного на произвол судьбы*; как правило, его бросают в *корзине* в *воду*».

«Затем его *спасают животные* или *простые люди (пастухи)* и выкармливает *самка животного* или *простая женщина*».

«Повзрослев, он снова встречает на своем очень изменчивом пути знатных родителей, с одной стороны, *мстит отцу*, с другой стороны, получает *признание* и добивается славы и величия».

Самой древней из исторических личностей, с которыми связан этот миф и рождении, является основатель Вавилона (примерно 2800 год до р. Х.) Саргон из Аккада. Нам будет небезынтересно здесь передать рассказ, приписываемый ему самому.

«Я — Саргон, могущественный царь, царь Аккада. Моей матерью была жрица богини Весты, своего отца я не знал, а брат моего

---

[1] Пятый выпуск «Трудов по прикладной психологии», Фр. Дойтике, Вена [1909]. Я далек от мысли преуменьшать ценность самостоятельного вклада Ранка в эту работу.

[2] [Фрейд здесь имеет в виду метод «смешанных фотографий» Гальтона, на который он часто ссылается; см., например, «Толкование сновидений» (1900*a*), *Studienausgabe*, т. 2, с. 155.]

отца обитал в горах. В моем городе Азупирани, который расположен на берегу Евфрата, моя мать, жрица, забеременела мною. *Втайне она меня родила. Она положила меня в корзину из тростника, отверстия которой залила смолой, и пустила ее по многоводной реке*, которая не потопила меня. Река принесла меня к Акки, водоносу. Акки, водонос, по доброте сердца своего из воды вытащил он меня. *Акки, водонос, как сына своего воспитал он меня.* Акки, водонос, садовником своим сделал он меня. Там меня возлюбила Иштар [богиня]. Я стал царем и правил царством сорок пять лет».

Самыми известными нам именами в ряду, начинающемся с Саргона из Аккада, являются Моисей, Кир и Ромул. Но, кроме того, Ранк присоединил огромное множество героических образов из поэтического творчества или сказаний, которым приписывается точно такая же история юности — либо полностью, либо в хорошо прослеживаемых фрагментах: Эдип, Карна, Парис, Телеф, Персей, Геракл, Гильгамеш, Амфион, Зет и др.[1]

Источник и тенденция этого мифа нам стали известны благодаря исследованиям Ранка. Мне будет достаточно ограничиться лишь краткими ссылками. Герой — это тот, кто смело выступил против своего отца и в конце концов его победил. Наш миф прослеживает эту борьбу вплоть до доисторических времен индивида, поскольку в нем ребенок рождается против воли отца и спасается вопреки его злым намерениям. То, что его бросают на произвол судьбы в корзинке, несомненно, является символическим изображением родов: корзинка — это утроба матери, вода — околоплодные воды. В бесчисленных сновидениях отношения между родителями и ребенком изображаются как вытаскивание или спасение из воды[2]. Если фантазия народа присоединяет к выдающейся личности здесь обсуждаемый миф, то тем самым она хочет признать его героем, провозгласить, что он осуществил схему жизни героя. Однако источником всего вымысла является так называемый «семейный роман» ребенка, в котором сын реагирует на изменение своего эмоционального отношения к родителям, в особенности к отцу[3]. Первые детские годы проходят под знаком небывалой переоценки отца, в соответствии с которой король и королева в снах и сказках всегда означают

[1] [Карна — герой в санскритском эпосе «Махабхарата», Гильгамеш — вавилонский герой; остальные персонажи относятся к греческой мифологии.]

[2] [См., например, «Толкование сновидений» (1900*a*), *Studienausgabe*, т. 2, с. 390–392 и с. 394.]

[3] [Ср. статью Фрейда «Семейный роман невротиков» (1909*c*). Она впервые была опубликована в упомянутой книге Ранка.]

только родителей, тогда как позднее под влиянием соперничества и реального разочарования происходит отделение от родителей и появляется критическое отношение к отцу. Две семьи в мифе, знатная и бедная, являются, следовательно, двумя отражениями собственной семьи в том виде, какой она представляется ребенку на разных стадиях его жизни.

Можно утверждать, что благодаря этим объяснениям становятся совершенно понятными как распространенность, так и единообразие мифа о рождении героя. Тем больше заслуживает нашего внимания то, что миф о рождении Моисея, брошенного затем на произвол судьбы, занимает особое положение, более того, в одном важном пункте противоречит всем остальным. Мы исходим от двух семей, между которыми в мифе разыгрывается судьба ребенка. Мы знаем, что в аналитическом толковании они совпадают и отделены одна от другой лишь во времени. В типичной форме сказания первая семья, в которой ребенок рождается, знатная, чаще всего королевская; вторая семья, в которой ребенок растет, — простая или совсем бедная, что, впрочем, соответствует условиям [«семейного романа»], которые прослеживает толкование. Только в сказании об Эдипе это различие затушевано. Ребенка, брошенного на произвол судьбы одной царской семьей, принимает в свою семью другая чета. Можно сказать, едва ли случайно, что именно в этом примере первоначальная идентичность обеих семей просвечивает и в предании. Социальный контраст между двумя семьями выявляет у мифа, который, как нам известно, должен подчеркнуть героическую натуру великого человека, вторую функцию, становящуюся особенно важной для исторических личностей. Он может использоваться также и для того, чтобы пожаловать герою «дворянскую грамоту», социально его возвысить. Так, Кир для мидийцев — чужеземный завоеватель, благодаря легенде о том, что он был подброшен, он становится внуком мидийского царя. То же самое относится к Ромулу; если соответствующий ему человек и существовал, то он был неизвестно откуда взявшимся искателем приключений, выходцем из низов; благодаря сказанию он становится потомком и наследником царского дома города Альба Лонга.

Совершенно иначе обстоит дело в случае Моисея. Здесь первая семья, которая обычно является знатной, оказывается довольно скромной. Он — ребенок еврейских левитов. Зато вторая, простая, семья, в которой обычно растет герой, заменена царским домом Египта; принцесса воспитывает его как своего собственного сына. Это отклонение от стереотипа многим казалось странным. Э. Мей-

ер [1906, 46—47] и другие после него предположили, что сказание вначале звучало иначе: пророческим сном[1] фараон был предупрежден о том, что сын его дочери принесет угрозу ему самому и царству. Поэтому он велит сразу после рождения ребенка бросить его в Нил. Но еврейские люди его спасли и воспитали как своего ребенка. Вследствие «национальных мотивов», как это назвал Ранк[2], сказание подверглось переработке в известную нам форму.

Однако следующее рассуждение показывает, что такое первоначальное сказание о Моисее, которое не отклоняется от остальных, существовать не могло. Ибо это сказание либо египетского, либо еврейского происхождения. Первый случай исключается; у египтян не было мотива прославлять Моисея, для них он не был героем. Следовательно, легенда должна была быть создана еврейским народом, то есть в своей известной форме [то есть в типичной форме легенды о рождении] должна была быть привязана к персоне вождя. Однако для этого она была совершенно непригодна, ибо какую пользу должно было принести народу сказание, сделавшее принадлежавшего ему великого человека чужаком-иноземцем?

В той форме, в которой сказание о Моисее представлено нам сегодня, оно явно не соответствует своим скрытым намерениям. Если Моисей — не потомок царя, то сказание не может его сделать героем; если же он остается еврейским ребенком, то это ничем не способствует его возвеличению. Действенной остается лишь одна небольшая деталь из всего мифа — уверение, что ребенок оказался спасен вопреки всем внешним силам, и эта особенность повторяется также и в истории детства Иисуса, в которой царь Ирод берет на себя роль фараона. В таком случае мы действительно вправе предположить, что какой-то более поздний неумелый обработчик материала сказания счел себя должным приписать своему герою Моисею нечто аналогичное классическому, характеризующему героя сказанию о брошенном ребенке, что в силу особых обстоятельств данного случая ему совершенно не подходило.

Этим неудовлетворительным и, кроме того, ненадежным выводом пришлось бы довольствоваться нашему исследованию, и оно ничего не бы сделало для ответа на вопрос, был ли Моисей египтянином. Однако к оценке легенды о брошенном ребенке имеется еще и другой, возможно, более перспективный подход.

---

[1] Упомянутым также в повествовании Иосифа Флавия.

[2] Rank (1909, 80, прим.).

Вернемся к двум семьям из мифа. Мы знаем, что на уровне аналитического толкования они идентичны, на мифическом уровне они различаются как знатная и простая. Если же речь идет об исторической личности, к которой привязан миф, то в таком случае имеется третий уровень, уровень реальности. Одна семья реальная; в ней действительно родился и рос человек, великая личность; другая семья фиктивная, вымышленная мифом, преследовавшим свои цели. Как правило, реальная семья совпадает с простой, вымышленная — со знатной. В случае, похоже, дело обстоит несколько по-другому. И тут, возможно, новая точка зрения прояснит, что первая семья, та, из которой изгоняется ребенок, во всех случаях, которые можно использовать, является вымышленной, а более поздняя, в которую его принимают и которой он растет, — настоящей. Если мы обладаем смелостью признать этот тезис как всеобщую истину, которой мы подчиняем также и сказание о Моисее, то нам сразу становится ясно: Моисей — египтянин, возможно, знатного рода, который сказанием был превращен в еврея. И таков был бы наш результат! Эпизод с оставленным в воде ребенком оказался бы на своем месте; чтобы соответствовать новой тенденции, его замысел не без некоторой натяжки следовало бы перевернуть; оставление стало средством спасения.

Отличие сказания о Моисее от всех остальных сказаний подобного рода можно было бы, однако, свести к одной особенности истории о Моисее. Если обычно герой в течение своей жизни поднимается над своим низким исходным уровнем, то героическая жизнь человека Моисея началась с того, что он снизошел со своей высоты к сынам Израилевым.

Мы предприняли это небольшое исследование в надежде получить второй, новый аргумент в поддержку гипотезы о том, что Моисей был египтянином. Мы слышали, что первый аргумент, исходящий из имени, на многих решающего впечатления не произвел[1].

[1] Так, например, Э. Мейер пишет (1905, 651): «Имя Мозе — это, вероятно, имя *Пинхас* в роду жрецов в Силоме... несомненно, египетское. Это, естественно, не доказывает, что эти семьи были египетского происхождения, но, пожалуй, доказывает, что они имели связи с Египтом». Правда, можно спросить, о связях какого рода при этом следует думать. [Эта статья Мейера (1905) представляет собой резюме гораздо более обширной работы (1906), в которой продолжает исследоваться вопрос об этих египетских именах (450—451). По всей видимости, существовало два человека по имени Пинхас (в русской библии: Финеес), а именно внук Аарона (Исх, 6, 25, и Чис, 25, 7) и жрец в Силоме (1 Цар. 1, 3); оба они левиты. (Ср. с. 488, ниже.) Силом — место, где находилась скиния собрания до того, как она была переправлена в Иерусалим. (Ср. Нав, 18, 1.)]

Следует быть готовым к тому, что новый аргумент, исходящий из анализа легенды о ребенке, брошенном на произвол судьбы, ждет не лучшая участь. Наверное, возражения будут гласить, что условия возникновения и преобразования легенд все-таки слишком неясны, чтобы обосновывать вывод, такой, как наш, и что предания, связанные с героическим образом Моисея, сбивчивые, полные противоречий, с явными признаками веками продолжавшейся тенденциозной переработки и наслоений сведут на нет все усилия обнаружить ядро скрывающейся за этим исторической истины. Сам я эту отвергающую позицию не разделяю, но и не могу ее опровергнуть.

Если уже нельзя было достичь большей уверенности, то зачем я вообще предал гласности это исследование? Я сожалею, что и мое оправдание не может выйти за рамки намеков. Если увлечься двумя приведенными здесь аргументами и попытаться всерьез отнестись к гипотезе, что Моисей был знатным египтянином, то открываются весьма интересные и далеко простирающиеся перспективы. С помощью известных, напрашивающихся предположений можно понять мотивы, которыми руководствовался Моисей в своем необычном поступке, и в тесной взаимосвязи с этим прийти к возможному объяснению многих свойств и особенностей законодательства и религии, которые он дал еврейскому народу, а это в свою очередь снабдит нас важными сведениями, касающимися происхождения монотеистических религий вообще. Однако столь важные объяснения нельзя основывать только на психологических правдоподобностях. Даже если признать египетское происхождение Моисея историческим фактом, все равно потребуется по меньшей мере еще один прочный пункт, чтобы оградить множество возникающих возможностей от критики, что все это — плод фантазии и слишком далеко от действительности. Этой потребности отвечало бы объективное подтверждение того, на какую эпоху приходятся жизнь Моисея и, стало быть, исход из Египта. Но подобного подтверждения не нашлось, и поэтому будет лучше обойтись без сообщения всех дальнейших выводов, вытекающих из сознания того, что Моисей был египтянином.

II

ЕСЛИ МОИСЕЙ БЫЛ ЕГИПТЯНИНОМ...

В более ранней статье, опубликованной в этом журнале[1], я попытался с помощью нового аргумента подтвердить предположение, что человек *Моисей,* освободитель и законодатель еврейского народа, был не евреем, а египтянином. То, что его имя происходит из египетского языка, замечено давно, хотя и не было оценено должным образом; я добавил, что истолкование привязанного к Моисею мифа об оставленном ребенке вынуждает к выводу, что он был египтянином, которого потребность народа захотела сделать евреем. В конце моей статьи я сказал, что из предположения о том, что Моисей был египтянином, вытекают важные и далеко идущие выводы; но я не был готов их публично отстаивать, ибо они основываются лишь на психологических правдоподобностях и лишены объективного доказательства. Чем важнее полученные таким образом результаты, тем острее ощущается предостережение не подвергать их без надежного обоснования критическим нападкам внешнего мира, подобно колоссу на глиняных ногах. Ни одна даже самая соблазнительная правдоподобность не защищает от ошибки; даже если кажется, что все части проблемы ставятся на свое место, подобно деталям конструктора, следует помнить о том, что правдоподобное — еще не обязательно истинное, а истина не всегда правдоподобна. И, наконец, не так уж заманчиво оказаться в ряду схоластиков и талмудистов, которые получают удовлетворение от игры собственного ума, но совершенно равнодушны к тому, сколь далеко от действительности может быть их утверждение.

Несмотря на эти сомнения, которые столь же серьезны, как и тогда, из столкновения моих мотивов возникло решение добавить к тому первому сообщению данное продолжение. Но это опять-таки не единое целое и даже не важнейшая его часть.

(1)

Если, стало быть, Моисей был египтянином, то первое, что мы получаем из этого предположения, — это новый вопрос-загадка, на

[1] «Imago», т. 23 (1937), выпуск I: «Моисей, египтянин» [очерк I, выше.]

который трудно ответить. Если народ или племя[1] собирается совершить великое дело, то нельзя ожидать ничего иного кроме того, что один из соотечественников возьмет на себя роль вождя или будет назначен на эту роль в результате избрания. Но что должно было побудить знатного египтянина (возможно, принца, жреца, высокопоставленное должностное лицо) встать во главе толпы культурно отсталых чужаков-иноземцев и вместе с ними покинуть страну, — это разгадать нелегко. Хорошо известное презрение египтянина к чуждому ему народному духу делает такое событие особенно невероятным. Более того, я склонен думать, что именно поэтому сами историки, признавшие имя египетским и приписавшие человеку всю мудрость Египетскую [см. с. 461], не желали допустить очевидной возможности, что Моисей был египтянином.

К этой первой трудности вскоре добавляется и вторая. Мы не должны забывать, что Моисей был не только политическим вождем проживавших в Египте евреев, он был также их законодателем, воспитателем и заставил их служить новой религии, которая и поныне по его имени называется Моисеевой. Но так ли просто отдельному человеку создать новую религию? И если кто-то хочет повлиять на религию другого, то не будет ли самым естественным обратить его в свою собственную религию? Еврейский народ в Египте, несомненно, имел ту или иную форму религии, и если Моисей, давший им новую, был египтянином, то нельзя отвергнуть предположение, что другая, новая религия была египетской.

Этой возможности нечто препятствует: факт самого резкого противоречия между иудейской религией, которая восходит к Моисею, и египетской. Первая представляет собой самый непреклонный монотеизм; есть лишь один бог, он единственный, всемогущий, недоступный; невозможно вынести его взгляда, его нельзя изображать, нельзя произносить и его имени. В египетской религии, напротив, существовала необозримая куча божеств разного значения и происхождения. Одни из них являлись персонификациями великих сил природы, таких, как небо и земля, солнце и луна, другие представляли собой абстракцию, как Маат (богиня истины и порядка), или рожицу, как карликовый Бес, но большинство из них являлись местными богами, относившимися к тому времени, когда страна была поделена на многие области. Они имели облик животных, как будто еще не преодолели ступень развития из древ-

[1] У нас нет никакого представления, о каких числах идет речь при исходе из Египта. .

них тотемных животных, не были строго отделены друг от друга, разве что были наделены отдельными особыми функциями. Гимны в честь этих богов говорят о каждом из них примерно одно и то же, беззаботно отождествляют их друг с другом таким образом, что мы безнадежно запутываемся. Имена богов комбинируются друг с другом, в результате чего одно становится чуть ли не эпитетом другого; так, в эпоху расцвета «Нового царства» главного бога города Фивы звали Амон-Ра; в этом словосочетании первая часть означает городского бога, который изображался с головой барана, тогда как Ра — это имя бога солнца из Она [Гелиополя], изображавшегося с головой сокола. При служении этим богам, как и в повседневной жизни египтян, широко использовались магические обряды, церемониалы, заклинания и амулеты.

Некоторые из этих различий нетрудно вывести из принципиальной противоположности строгого монотеизма и безграничного политеизма. Другие, очевидно, объясняются расхождением духовного уровня[1], поскольку одна религия очень близка к примитивным фазам, другая достигла высот утонченной абстракции. К этим обоим моментам, наверное, можно свести возникающее порой впечатление, что противоположность Моисеевой и египетской религий намеренно и специально подчеркивалась; когда, например, одна строжайшим образом осуждает всякого рода магию и колдовство, тогда как в другой они в изобилии процветают. Или когда ненасытному желанию египтян воплощать своих богов в глине, камне и металле, которому многим обязаны сегодня наши музеи, противопоставляется суровый запрет изображать какое-либо живое или вымышленное существо. Однако имеется еще одно различие между обоими религиями, которое нашими объяснениями не затрагивается. Ни один другой народ древности не сделал так много для отрицания смерти, с такой педантичностью не готовился к существованию в потустороннем мире, и, соответственно, самым популярным и неоспоримым из всех египетских богов был бог смерти Осирис, властитель этого иного мира. И наоборот, древнееврейская религия полностью отказалась от идеи бессмертия; возможность продолжения жизни после смерти нигде и никогда не упоминается. И это тем более удивительно, что, как показал дальнейший опыт, вера в потустороннюю жизнь очень хорошо согласуется с монотеистической религией.

---

[1] [Концепция «духовности» приобретает большое значение в конце этой работы, особенно в очерке III, часть II, раздел В.]

Мы надеялись, что предположение о том, что Моисей был египтянином, окажется проясняющим и плодотворным в разных направлениях. Но наш первый вытекающий из этого предположения вывод, что новая религия, которую он дал евреям, была его собственной, египетской, разбился о понимание различия, более того, противоположности обеих религий.

(2)

Удивительный факт из истории египетской религии, который был установлен и оценен лишь позднее, открывает нам еще одну перспективу. Остается возможным, что религия, которую Моисей дал своему еврейскому народу, все же была его собственной, *некой* египетской религией, хотя и не *именно* египетской.

Во времена прославленной Восемнадцатой династии, когда Египет впервые стал мировой державой, примерно в 1375 году до р. Х. на трон взошел один молодой фараон, который сначала звался Аменхотеп (IV), как и его отец, но затем изменил свое имя — и не только имя. Этот царь задался целью навязать своим египтянам новую религию, шедшую вразрез с их тысячелетними традициями и привычным для них образом жизни. То был строгий монотеизм, первая, насколько простирается наше знание, попытка этого рода в мировой истории, а вместе с верой в одного-единственного бога неизбежно зарождалась религиозная нетерпимость, которая до этого — и еще долго после этого — оставалась неведомой древнему миру. Однако правление Аменхотепа продлилось только семнадцать лет; вскоре после его смерти, последовавшей в 1358 году, новая религия была сметена с лица земли, а память о царе-еретике объявлена вне закона. Из груд развалин его новой резиденции, построенной им и посвященной своему богу, да из надписей на относящихся к ним гробницах в скалах происходит то немногое, что мы о нем знаем. Все, что мы можем узнать об этой удивительной, даже единственной в своем роде личности, заслуживает самого пристального внимания[1].

Все новое должно подготавливаться и иметь свои предпосылки в прошлом. Истоки египетского монотеизма с некоторой долей уверенности можно проследить несколько дальше[2]. В жреческой шко-

---

[1] «*The first individual in human history*» [первой индивидуальностью в человеческой истории], — называет его Брестед [1906, 356].

[2] Последующее главным образом по описаниям Дж. Г. Брестеда в его «History of Egypt» (1906), а также в «The Dawn of Conscience» (1934) и в соответствующих разделах «The Cambridge Ancient History», т. 2 [1924].

ле храма солнца в честь Она (Гелиополь) с давних времен проявлялись тенденции к развитию представления о универсальном боге и подчеркиванию этической стороны его существа. Маат, богиня истины, порядка и справедливости, была дочерью бога солнца Ра. Уже при Аменхотепе III, отце и предшественнике реформатора, почитание бога солнца было испытало новый подъем, вероятно, в противовес ставшему чересчур сильным Амону из Фив. Было снова извлечено древнее имя бога солнца Атон или Атум, и в этой *религии Атона* юный царь обнаружил движение, которое ему и не требовалось создавать, к которому он мог присоединиться.

Примерно в это же время в Египте начала складываться политическая ситуация, постоянно влиявшая на египетскую религию. Благодаря военным подвигам великого завоевателя Тутмоса III Египет стал мировой державой, к нему были присоединены: на юге Нубия, на севере Палестина, Сирия и часть Месопотамии. Этот империализм отразился в религии в виде универсализма и монотеизма. Поскольку попечение фараона помимо Египта теперь простиралась на Нубию и Сирию, то и божество должно было утратить свою национальную ограниченность, и подобно тому, как фараон был единственным и безраздельным властителем известного египтянам мира, таким же должно было стать, пожалуй, и новое божество египтян. Кроме того, было естественным, что с расширением имперских границ Египет оказался более доступным для чужеземных влияний; некоторые царские жены[1] были азиатскими принцессами, и не исключено, что даже прямые стимулы к проникли из Сирии.

Аменхотеп никогда не отрицал своей связи с культом солнца Она. В двух гимнах Атону, которые сохранились благодаря надписям на гробницах в скалах и, вероятно, были сочинены им самим, он восхваляет солнце как творца и хранителя всего живого в Египте и вне его со страстностью, повторившейся только по прошествии многих столетий в псалмах в честь еврейского бога Яхве. Но он не довольствовался этим удивительным предвосхищением научных знаний о воздействии солнечного излучения. Нет сомнения, что он пошел дальше, что он почитал солнце не как материальный объект, а как символ божественного существа, чья энергия проявилась в его лучах[2].

---

[1] Возможно, даже любимая жена Аменхотепа — Нефертити.

[2] Breasted (1906, 360): *«But however evident the Heliopolitan origin of the new state religion might be, it was not merely sun-worship; the word Aton was employed in the place of the old word for "god"* (nuter) *and the god is clearly distinguished from the material sun».*

Но мы будем несправедливы к царю, рассматривая его лишь как приверженца и покровителя существовавшей уже до него религии Атона. Его деятельность была куда более активной. Он привнес нечто новое, благодаря чему учение об универсальном боге впервые стало монотеизмом, — момент исключительности. В одном из его гимнов об этом говорится открыто: «О ты, единственный бог, рядом с которым нет никого другого»[1]. И мы не хотим забывать, что для оценки нового учения одного только знания о его позитивном содержании недостаточно; почти столь же важной является его негативная сторона, знание о том, что оно отвергает. Было бы также ошибкой предполагать, что новая религия возникла одним махом и во всеоружии, как Афина из головы Зевса. Напротив, все свидетельствует о том, что во времена правления Аменхотепа она постепенно приобретала все большую ясность, последовательность, жесткость и нетерпимость. Вероятно, этот процесс происходил в условиях сильнейшего сопротивления, которое жрецы Амона оказывали реформам царя. На шестом году правления Аменхотепа вражда настолько усилилась, что царь сменил свое имя, составной частью которого было отныне предосудительное имя бога Амона. Теперь вместо *Аменхотепа* он стал называть себя *Ихнатоном*[2]. Но он вытравил ненавистного бога не только из своего имени, но и из всех надписей и даже оттуда, где тот встречался в имени его отца, Аменхотепа III. Вскоре после смены имени Ихнатон покинул Фивы, где властвовал Амон, и ниже по течению реки построил новую столицу, которую он назвал Ахетатон (Горизонт Атона). Сегодня ее развалины называются Телль-эль-Амарна[3].

[«Каким бы очевидным ни было гелиопольское происхождение новой государственной религии, она не была простым поклонением солнцу; слово "Атон" использовалось вместо старого слова "бог" (нутер), и этот бог явно отличается от материального солнца».] *«It is evident that what the king was deifying was the force, by which the Sun made itself felt on earth»*. [«Очевидно, что то, что обожествлял царь, было силой, с помощью которой солнце давало о себе знать на земле».] (Breasted, 1934, 279.) Сходное суждение о словах в честь бога мы находим у А. Эрмана (1905 [66]): «Это... слова, которые в самой абстрактной форме должны выразить то, что поклоняются не самому светилу, а существу, которое проявляется через него».

[1] Breasted (1906, 374 прим.).

[2] При написании этого имени я следую английскому написанию (иначе: *Эхенатон* [Эхнатон]). Новое имя царя означает примерно то же самое, что и прежнее: Бог доволен. Ср. наши имена Готхольд, Готфрид. [Фактически написание имени «Ихнатон» являлось (американской) версией Брестеда. Английские ученые в целом отдают предпочтение имени «Эхнатон» (но не «Эхенатон»), а в последнее время — имени «Эхенатен».]

[3] Там в 1887 году была найдена столь важная для знания истории переписка египетских царей с их сторонниками и вассалами в Азии.

Преследование царя резче всего коснулось Амона, но не только его. Повсюду в империи закрывались храмы, запрещалось богослужение, изымалось имущество храмов. Более того, в своем рвении царь дошел до того, что повелел исследовать старые памятники, чтобы уничтожить в них слово «бог», если оно употреблялось во множественном числе[1]. Неудивительно, что эти мероприятия Ихнатона породили фанатичную мстительность у притесненных жрецов и недовольного народа, которая открыто проявилась после смерти царя. Религия Атона популярной не стала и, вероятно, ограничилась небольшим числом окружавших его людей. Смерть Ихнатона остается для нас скрытой во мраке. Мы знаем о нескольких проживших недолгую жизнь, призрачных наследниках из его семьи. Уже его зять Тутанхатон был вынужден вернуться в Фивы и заменить в своем имени бога Атона Амоном. Затем наступил период анархии, пока в 1350 году полководец Харемхаб не восстановил порядок. Прославленная Восемнадцатая династия вымерла, одновременно оказались утрачены ее завоевания в Нубии и Азии. В это смутное безвременье были восстановлены старые религии Египта. С религией Атона было покончено, столица Ихнатона была разрушена и разграблена, самого его объявили преступником и упоминать о нем было запрещено.

Будет целесообразно выделить теперь некоторые моменты из негативной характеристики религии Атона. Прежде всего, что из нее было исключено все мифическое, магическое и колдовское[2].

Затем способ изображения бога солнца; он уже изображался не в виде небольшой пирамиды и сокола[3], как в прежние времена, а чуть ли не прозаически — посредством круглого диска, от которого исходят лучи, оканчивающиеся в человеческих руках. Несмотря на всю любовь к искусству в период Амарны, другого изображения бога солнца, личного портрета Атона, не было найдено, и можно с уверенностью сказать: не будет найдено[4].

---

[1] Breasted (1906, 363).

[2] Вейгал (1922, 120—121) говорит, что Ихнатон не желал ничего знать о преисподней, от ужасов которой нужно было защищаться с помощью бесчисленных магических формул. «*Akhnaton flung all these formulae into the fire, Djins, bogies, spirits, monsters, demigods, demons and Osiris himself with all his court, were swept into the blaze and reduced to ashes*». [«Эхнатон предал все эти формулы огню. Джины, привидения, духи, чудовища, полубоги и сам Осирис вместе со всем его двором были уничтожены пламенем и превратились в прах».]

[3] [По-видимому, здесь должно было быть сказано: «пирамида или сокол»; ср. Breasted (1934, 278).]

[4] A. Weigall (1922, 103): «*Akhnaton did not permit any graven image to be made of the Aton. The True God, said the King, had no form; and he held to this opinion throughout his life*». [«Ихнатон не разрешал как-либо изображать Атона. Царь говорил, что подлинный бог не имеет формы; и этого мнения он придерживался всю жизнь».]

Наконец, полное молчание относительно бога мертвых Осириса и царства мертвых. Ни в гимнах, ни в надгробных надписях ничего не говорится о том, что, наверное, было ближе всего сердцу египтянина. Противоречие с народной религией нельзя продемонстрировать более ясно[1].

(3)

Мы хотели бы теперь отважиться сделать вывод: если Моисей был египтянином и если он передал евреям свою собственную религию, то это была религия Ихнатона, религия Атона.

Мы ранее сравнивали иудейскую религию с религией египетского народа и установили противоположность между ними. Теперь мы должны провести сравнение иудейской религии с религией Атона в надежде доказать первоначальную идентичность обеих. Мы знаем, что поставили перед собой непростую задачу. Пожалуй, из-за мстительности жрецов Амона о религии Атона нам слишком мало известно. Религию Моисея мы знаем только в окончательной форме, такой, как она была зафиксирована иудейским жречеством через 800 лет после исхода. Если, несмотря на этот недостаток материала, мы сможем найти отдельные признаки, благоприятные для нашего предположения, то будем вправе высоко их оценивать.

Казалось бы, существует короткий путь к доказательству нашего тезиса, что религия Моисея есть не что иное, как религия Атона, а именно через то, что она признает, провозглашает. Но я боюсь, что нам скажут: такой путь невозможен. Как известно, иудейское вероисповедание гласит: «Шема Исраэль Адонай Элохену Адонай Эход»[2]. Если имя египетского Атона (или Атума) созвучно с древнееврейским словом «адонай» и именем сирийского бога Адониса не просто случайно, а вследствие древней языковой и смысловой общности, то эту иудейскую формулу можно было бы перевести: «Слушай, Израиль, наш бог Атон (Адонай) — единственный бог». К сожалению, я совершенно некомпетентен, чтобы ответить на этот

[1] Erman (1905, 70): «Об Осирисе и его царстве ничего уже нельзя было услышать». Breasted (1934, 291): *«Osiris is completely ignored. He is never mentioned in any record of Ikhnaton or in any of the tombs at Amarna»*. [«Осириса полностью игнорировали. Он никогда не упоминался в каких-либо записях Ихнатона или на надгробиях Амарны».]

[2] [Втор. 6, 4.]

вопрос, да и в литературе мало чего сумел найти по этому поводу[1], но, вероятно, нам и нельзя так упрощать свою задачу. Впрочем, мы еще должны будем еще раз вернуться к проблемам имени бога.

Как сходство, так и различия обеих религий легко обнаружить, но большой ясности это нам не приносит. Та и другая представляют собой формы строгого монотеизма, и люди с самого начала склонны все общее в них сводить к этой главной особенности. В некоторых пунктах иудейский монотеизм ведет себя еще жестче, чем египетский, например, когда он вообще запрещает наглядные изображения. Основное отличие — помимо имени бога — проявляется в том, что иудейская религия полностью отходит от почитания солнца, которого еще придерживалась египетская. При сравнении с религией египетского народа у нас сложилось впечатление, что помимо принципиальной противоположности оказался задействован момент намеренного сопротивления различию обеих религий. Это впечатление покажется здесь оправданным, если при сравнении мы заменим иудейскую религию религией Атона, которую, как мы знаем, Ихнатон намеренно развивал, испытывая враждебность к народной религии. Мы справедливо удивлялись тому, что иудейская религия ничего не желает знать о потустороннем мире и жизни после смерти, ибо такое учение было бы совместимо с самым строгим монотеизмом. Это удивление исчезнет, если от иудейской религии мы вернемся к религии Атона и предположим, что это отвержение было заимствовано оттуда, ибо для Ихнатона оно было необходимым в борьбе с народной религией, в которой бог мертвых Осирис играл, возможно, более важную роль, чем какой-либо бог этого мира. Совпадение иудейской религии с религией Атона в этом важном пункте является первым веским аргументом в пользу нашего тезиса. Мы узнаем еще, что не единственным.

Моисей дал иудеям не только новую религию; с такой же определенностью можно утверждать, что он ввел у них обряд обрезания. Этот факт имеет решающее значение для нашей проблемы и едва ли когда-либо он был оценен. Правда, библейское повествование неоднократному ему противоречит; с одной стороны, оно относит обрезание к временам наших предков как знак союза между богом

---

[1] Лишь несколько мест у Вейгала (1922, 12 и 19): «Бог Атум, обозначавший Ра как заходящее солнце, имел, наверное, то же происхождение, что и Атон, почитавшийся во всей северной Сирии, и чужеземную царицу, как и ее свиту, поэтому, может быть, больше влекло в Гелиополис, нежели в Фивы». [Предполагаемая Вейгалом связь между Атоном и Атумом многими египтологами была поставлена под сомнение.]

и Авраамом, с другой стороны, в нем в особенно темном месте сообщается, что бог разгневался на Моисея за то, что тот пренебрег священным[1] обычаем, что он поэтому хотел его умертвить и что жена Моисея, мадианитянка, спасла оказавшегося в опасности мужа от господнего гнева, совершив спешную операцию[2]. Но все это искажения, которые не должны нас вводить в заблуждение; позднее мы поймем их мотивы. Остается несомненным, что на вопрос, откуда к евреям пришел обряд обрезания, имеется только один ответ: из Египта. Геродот, этот «отец истории», сообщает нам, что обряд обрезания с давних времен существовал в Египте[3], и его сведения были подтверждены данными, полученными при осмотре мумий, более того — изображениями на стенах гробниц. Ни один другой народ восточного Средиземноморья, насколько мы знаем, не имел такого обычая; относительно семитов, вавилонян, шумеров можно с уверенностью предположить, что они были необрезанными. О жителях Ханаана об этом говорит сама Библия; в этом состоит предпосылка развязки похождений дочери Иакова с принцем Сихемом[4]. Возможность того, что жившие в Египте евреи приняли обряд обрезания другим способом, а не в связи с религией, установленной Моисеем, мы вправе отклонить как совершенно необоснованную. Если теперь констатировать, что обрезание практиковалось в Египте в качестве повсеместно распространенного народного обычая, и на мгновение принять в расчет расхожее предположение, что Моисей был евреем, желавшим освободить своих соотечественников из египетской неволи, вывести их из страны, чтобы они обрели независимое и исполненное чувством собственного достоинства — как это и произошло в действительности — национальное существование, то какой смысл могло иметь то, что он в то же время навязывал им обременительный обычай, который в известной степени сам

[1] [Ср. ниже, с. 565–566.]

[2] [Быт 17. 9 и далее, и Исх. 4. 24 и далее. Ср. объяснение эпизода на с. 493, ниже.]

[3] [Геродот, «Истории», книга II, глава 104.]

[4] [Быт. 34.] Обращаясь с библейским преданием столь самовластно и произвольно, привлекая ее для подтверждения там, где она нам подходит, и без колебаний отбрасывая ее там, где она нам противоречит, мы прекрасно понимаем, что этим навлекаем на себя серьезную методическую критику и ослабляем доказательную силу своих рассуждений. Но это — единственный способ обсуждать материал, о котором определенно известно, что его достоверность была серьезно подпорчена под влиянием искажающих тенденций. Некоторое оправдание надеемся получить позднее, когда нападем на след тех тайных мотивов. Полной надежности достичь вообще невозможно; впрочем, мы вправе сказать, что все остальные авторы поступали таким же образом.

превращал их в египтян и сохранял их воспоминание о Египте, тогда как он стремился к обратному — избавить свой народ от кабалы и преодолеть его тоску по прежнему благополучию? Нет, факт, из которого мы исходили, и предположение, которое мы к нему добавили, настолько друг с другом несовместимы, что находится мужество сделать следующий вывод: если Моисей дал евреям не только новую религию, но и заповедь обрезания, то он был не евреем, а египтянином, а в таком случае религия Моисея, вероятно, была египетской, а именно из-за ее противоположности с народной религией — религией Атона, с которой последующая иудейская религия совпадает также по нескольким примечательным пунктам.

Мы заметили, что наше предположение, будто Моисей был не евреем, а египтянином, создает новую загадку. Образ действия, кажущийся легко понятным у еврея, становится непостижимым у египтянина. Но если мы относим Моисея к временам Ихнатона и связываем его с этим фараоном, то эта загадка исчезает и открывается возможная мотивация, которая отвечает на все наши вопросы. Давайте будем исходить из предположения, что Моисей был знатным и высокопоставленным человеком, быть может, действительно членом царской семьи, как рассказывается о нем в легенде. Честолюбивый и деятельный, он, несомненно, сознавал свои большие способности; возможно, ему даже мерещилась цель когда-нибудь возглавить народ, управлять государством. Близкий к фараону, он был убежденным приверженцем новой религии, основными идеями которой он глубоко проникся. Со смертью царя и наступлением реакции он увидел, что все его надежды и планы рухнули; если он не желал отречься от своих дорогих ему убеждений, то Египет предложить ему уже ничего не мог, и он потерял свою родину. В этом тяжелом положении он нашел необычный выход. Мечтатель Ихнатон был далек от своего народа и развалил свою мировую империю. Энергичной натуре Моисея соответствовал план создания нового государства с новым народом, которому он хотел даровать религию, отвергнутую Египтом. Это, как оказалось, была героическая попытка поспорить с судьбой, в двух отношениях вознаградить себя за потери, которые ему принесла катастрофа, случившаяся с Ихнатоном. Возможно, в то время он был наместником той пограничной провинции (Гесем), в которой (еще во времена гиксосов?[1]) поселились известные семитские племена. Их-то он и избрал своим новым

[1] [Смутное время примерно за 200 лет до правления Ихнатона, когда семитский народ (так называемые «цари-пастухи») властвовал в северном Египте.]

народом. Всемирно-историческое решение![1] С ними он добился взаимопонимания, возглавил их, «рукою крепкою»[2] обеспечил их переселение. В полном противоречии с библейской традицией следует предположить, что этот исход прошел мирно и без преследования. Это оказалось возможным благодаря авторитету Моисея, центральной власти, которая могла бы ему помешать в то время не существовало.

Согласно этой нашей конструкции, исход из Египта приходится на период между 1358-м и 1350 годами [до н. э.], то есть после́ смерти Эхнатона, но *до* установления государственной власти Харемхабом[3]. Целью странствия мог быть только Ханаан. После падения египетского владычества туда, захватывая и грабя города, вторглись полчища воинственных арамейцев, показав таким образом место, где хваткий народ мог получить новые земли во владение. Мы знаем об этих завоевателях из рукописей, найденных в 1887 году в руинах Амарны. Этот народ назван там *хабиру*, и это имя — неизвестно как — перешло на вторгшихся позднее евреев — *хебрэер*, которые не могли иметься в виду в амарнских рукописях. Южнее Палестины — в Ханаане — жили также те племена, которые были ближайшими родственниками исходящих теперь из Египта евреев.

Мотивация, которой мы объяснили исход, объясняет также и введение обрезания. Известно, каким образом люди, народы и индивиды относятся к этому древнему, теперь едва ли уже понятному обычаю. Тем, кто его не практикует, он кажется очень странным, и они несколько побаиваются его, другие же, принявшие обрезание, этим гордятся. Благодаря ему они чувствуют себя возвышенными, словно облагороженными, и презрительно взирают свысока на других, которых они считают нечистыми. Еще и сегодня турок

---

[1] Если Моисей был высокопоставленным сановником, то это облегчает наше понимание роли вождя, которую он взял на себя у евреев; если он был жрецом, то для него не составило труда выступить в качестве основоположника религии. В обоих случаях это было бы продолжением его прежних занятий. Принц царского дома вполне мог быть и тем, и другим, наместником и жрецом. В повествовании Иосифа Флавия *(Antiquitates judaicae)*, который принимает легенду о подкидыше, но, по-видимому, знает и другие предания, а не только библейское, Моисей в качестве египетского полководца совершил победоносный поход в Эфиопию. [Иосиф Флавий, «Иудейские древности».]

[2] [Исх, 13, 3,14 и 16.]

[3] Это произошло примерно на столетие раньше, чем предполагает большинство историков, которые относят его к Девятнадцатой династии при Мернептахе. Возможно, несколько позже, ибо официальная [египетская] историография включает междуцарствие в период правления Харемхаба. [См. ниже, с. 497.]

может оскорбить христианина, назвав его «необрезанной собакой». Вполне вероятно, что Моисей, который как египтянин подвергся обрезанию, разделял эту позицию. Евреи, с которыми он покинул родину, должны были стать для него улучшенной заменой египтян, оставленных им в стране. Они ни в коем случае не должны были уступать последним. Он хотел сделать из них «святой народ», как об этом недвусмысленно говорится в библейском тексте[1], и как знак такого посвящения он ввел также у них обряд, который по меньшей мере уравнивал их с египтянами. Кроме того, он мог это только приветствовать, если благодаря такому знаку они изолировались от чужих народов, к которым должно было привести их странствие, и с ними не смешивались, подобно тому, как обособились от всех чужаков сами египтяне[2].

Но еврейская традиция проявилась позднее, словно ощутив бремя тех выводов, к которым мы только что пришли. Если признать, что обрезание было египетским обычаем, введенным Моисеем, то это почти равносильно признанию, что и религия, дарованная им Моисеем, была египетской. Но у евреев были веские основания отрицать этот факт; поэтому нужно было опровергнуть обстоятельства дела, касающиеся обрезания.

---

[1] [Исх, 19, 6. Ср. ниже, с. 565–566.]

[2] Геродот, посетивший Египет около 450 года до Р. Х., в своих путевых заметках дает характеристику египетского народа, обнаруживающую удивительное сходство с известными чертами более позднего еврейства: «Они вообще во всех отношениях набожнее, чем остальные люди, от которых они также отделяются благодаря некоторым своим обычаям. Например, благодаря обрезанию, которое они ввели первыми, а именно из соображений чистоты; далее, своим отвращением к свинине, которое, несомненно, связано с тем, что Сет в виде черной свиньи ранил Гора, и, наконец и больше всего своим благоговением перед коровами, которых они никогда не едят и не приносят в жертву, поскольку этим они оскорбили бы носящую коровьи рога Изиду. Поэтому ни один египтянин и ни одна египтянка никогда не поцеловали бы грека, или не воспользовались бы его ножом, его вертелом или его котелком, или не стали бы есть мясо чистого (в противном случае) быка, зарезанного греческим ножом... с надменной ограниченностью они свысока взирали на другие народы, считая их нечистыми и не такими близкими богам, как они сами». (По Erman, 1905, 181.) [Сделанное Эрманом резюме глав 36–47 второй книги Геродота.]

Разумеется, нельзя здесь не вспомнить параллелей из жизни индийского народа. Кто, впрочем, внушил еврейскому поэту Г. Гейне в XIX веке Р. Х. обвинять свою религию как «у нильских вод подхваченную язву, больную веру древнего Египта»? [Из стихотворения «Новый госпиталь для сынов Израиля в Гамбурге».]

(4)

Здесь я ожидаю упрек, что свою конструкцию, которая помещает Моисея, египтянина, во времена Ихнатона, то есть его решение позаботиться о еврейском народе, я вывел из тогдашних политических условий в стране, признал религию, которую он даровал или навязал своим подопечным, религией Атона, только что окончившейся провалом в самом Египте, и что это построение, основанное на домыслах, я представил с излишней, не подтвержденной материалом уверенностью. Я думаю, что этот упрек несправедлив. Момент сомнения я уже подчеркивал во введении, он, так сказать, вынесен за скобки, и в таком случае это давало мне право не возвращаться к нему по каждому поводу внутри этих скобок.

Некоторые из моих критических замечаний позволяют продолжить обсуждение. О главной части нашего предположения, о зависимости иудейского монотеизма от монотеистического эпизода в истории Египта, догадывались и говорили разные авторы. Я не буду воспроизводить здесь эти высказывания, поскольку ни одно из них не может указать, каким путем могло осуществиться это влияние. Если оно остается для нас связанным с личностью Моисея, то в таком случае следует принять в расчет и другие возможности, отличающиеся от той, которую предпочли мы. Нельзя полагать, что низвержение официальной религии Атона полностью положило конец монотеистическому течению в Египте. Школа жрецов в Оне, откуда оно пришло, пережила катастрофу и могла увлечь еще несколько поколений после Ихнатона своими идеями. Стало быть, деяние Моисея возможно даже в таком случае, если он не жил во времена Ихнатона и не испытал его личного влияния, если он был просто приверженцем или же членом школы Она. Эта возможность сместила бы дату исхода и приблизила бы ее к общепринятой (в XIII веке [до н. э.]); в остальном, однако, ничего не говорит в ее пользу. Понимание мотивов Моисея было бы утрачено, а факторы, облегчившие исход и связанные с господствовавшей в стране анархией, отпали бы. Следующие цари Девятнадцатой династии установили сильную власть. Все благоприятные для исхода внутренние и внешние условия совпадают лишь во времена непосредственно после смерти царя-еретика.

Евреи располагают богатой небиблейской литературой, в которой встречаются легенды и мифы, которые в течение многих веков формировались вокруг грандиозной фигуры первого вождя и ос-

новоположника религии, прославляли ее и затушевывали. В этом материале, возможно, разбросаны фрагменты достоверного предания, для которых не нашлось места в Пятикнижии. Одна такая легенда занимательным образом описывает, как человеческое честолюбие Моисея проявилось уже в его детстве. Однажды, когда фараон взял его на руки и, играя, подбрасывал, трехлетний мальчуган сорвал корону с его головы и водрузил ее на свою собственную. Царь испугался такого знамения и не преминул расспросить о нем своих мудрецов[1]. В другой раз рассказывается о победоносных военных действиях, которые он ведет в Эфиопии в качестве египетского полководца, а вслед за этим о том, как он бежал из Египта, потому что боялся зависти одной партии при дворе или даже самого фараона. Сам библейский текст наделяет Моисея некоторыми чертами, которые хотелось бы счесть достоверными. В нем он описывается как гневливый, вспыльчивый человек, рассказывается о том, как, негодуя, он убивает грубого надсмотрщика, который издевался над еврейским работником, как в горькой обиде из-за измены народа разбивает скрижали откровения, полученные у бога на горе [Синае][2], более того, сам господь в конце концов наказывает его за нетерпение; в чем оно состояло — не говорится[3]. Поскольку такое качество не служит прославлению, вполне может быть, что оно соответствует исторической истине. Нельзя также отвергать и возможность того, что некоторые черты характера, привнесенные евреями в раннее представление о своем боге, когда они назвали его ревнивым, строгим и непреклонным, в сущности были заимствованы из воспоминания о Моисее, ибо в действительности не какой-то невидимый бог, а человек по имени Моисей вывел их из Египта.

Другая приписываемая ему черта представляет для нас особый интерес. Должно быть, Моисей был «косноязычен», то есть обладал речевой заторможенностью или дефектами речи, так что в предполагаемых переговорах с фараоном ему требовалась поддержка Аарона, которого называют его братом[4]. Это опять-таки могло бы быть

---

[1] Этот же эпизод с небольшими изменениями описан Иосифом [Флавием, «Иудейские древности»].

[2] [Исх, 2, 11–12 и 32, 19.]

[3] [Если под этим имелось в виду, что Моисею в конце его жизни было запрещено вступать на землю обетованную (Втор, 34, 4), то в одном месте дается этому обоснование: бог наказывает его за нетерпение, поскольку он, вместо того чтобы просто поговорить со скалой, чтобы получить воду, ударил ее своим жезлом (Чис, 20, 11–12).]

[4] [Исх, 10 и 14.]

исторической истиной и желательным вкладом в оживление облика великого человека. Однако это может иметь также и другое, более серьезное значение. В сообщении в несколько искаженной форме упоминается факт, что Моисей говорил на другом языке и не мог общаться со своими семитскими новыми египтянами без переводчика, во всяком случае, в начале их отношений. Итак, еще одно подтверждение тезиса: Моисей был египтянином.

Но теперь, похоже, наша работа пришла к промежуточному результату. Из нашего предположения, что Моисей был египтянином, доказано оно или нет, ничего нового пока мы вывести не можем. Библейское сказание о Моисее и об исходе ни один историк не счесть чем-то другим, кроме как благочестивым вымыслом, переработанным давним преданием в угоду своим собственным тенденциям. Как первоначально звучало предание — нам не известно; какими были искажающие тенденции — нам хотелось бы разгадать, но из-за незнания исторических событий они остаются во мраке. То, что в нашей реконструкции не находится места для некоторых жемчужин библейского повествования, таких, как десять казней, переход через поросшее камышом море, море, торжественное вручение законов на горе Синай, — это возражение не должно нас смущать. Но нас не может оставлять равнодушными, если мы обнаруживаем, что оказались в противоречии с результатами беспристрастной историографии наших дней.

Эти современные историки, представителем которых мы можем признать Эд. Мейера (1906), присоединяются к библейскому сказанию в одном важном пункте. Также и они считают, что еврейские племена, из которых впоследствии возник народ Израиля, в некий определенный момент приняли новую религию. Но это событие произошло не в Египте и не у подножья горы на Синайском полуострове, а в местности, которая называется Мерибат-Кадес, в оазисе, богатом источниками и ключами, в полосе к югу от Палестины между восточной оконечностью Синайского полуострова и западным краем Аравии[1]. Они переняли там поклонение богу Яхве, вероятно, от арабского племени живших поблизости мадианитян. Предположительно также и другие соседние племена были приверженцами этого бога.

---

[1] [Точное положение, по-видимому, неизвестно; скорее, его можно предположить в сегодняшнем Негеве, примерно на одном градусе широты с Петрой, но приблизительно в восьмидесяти километрах еще дальше на запад. Эта местность не тождественна более известному Кадесу в Сирии, на севере Палестины, где Рамзес II разбил хеттов.]

Несомненно, Яхве был богом вулканов. Но, как известно, в Египте нет вулканов, да и горы Синайского полуострова никогда не были вулканическими; и наоборот, вулканы, которые были действующими вплоть до позднего времени, находятся вдоль западной границы Аравии. Одной из этих гор, наверное, и был Синай-Хорив, который считался обителью Яхве[1]. Несмотря на все переработки, которым подверглось библейское сказание, согласно Эд. Мейеру, можно реконструировать первоначальный портрет бога: это жуткий, кровожадный демон, который бродит по ночам и страшится дневного света[2].

Посредника между богом и народом при основании этой религии зовут Моисей. Он — зять мадиамского жреца Иофора, стада которого он пас, когда услышал божий зов. Иофор навещает его в Кадесе и дает ему наставления[3].

Хотя Эд. Мейер и говорит, что у него никогда не возникало сомнений в том, что рассказ о пребывании в Египте и о катастрофе египтян содержит какое-то зерно исторической истины[4], но он явно не знает, как разместить и использовать им признаваемый факт. Лишь обряд обрезания, по его мнению, происходит из Египта. Мейер обогащает нашу прежнюю аргументацию двумя важными указаниями. Во-первых, что Иисус Навин призвал народ к обрезанию, чтобы «снять с себя посрамление Египетское»[5], затем с помощью цитаты из Геродота, что финикийцы (вероятно, евреи) и сирийцы в Палестине сами признали, что обучились обрезанию у египтян[6]. Но для египетского Моисея у него находится нет так много слов. «Моисей, которого мы знаем, является родоначальником жрецов Кадеса, то есть связанной с культом фигурой из генеалогического сказания, а не исторической личностью. Ибо (за исключением тех, кто принимает предание целиком за историческую истину) еще никому из тех, кто рассматривает его как историческую фигуру, не смог наполнить его каким-нибудь содержанием, представить его как конкретную индивидуальность или что-либо сообщить, что он создал или что было его историческим делом»[7].

---

[1] В некоторых местах библейского текста еще сохранилось упоминание, что Яхве спустился с Синая и пришел в Мерибат-Кадес [например, Чис, 20, 6–9. Принято считать, что Синай и Хорив — разные названия одной и той же горы.].

[2] Meyer (1906, 38, 58).

[3] [Исх, 3, 1 и 18, 1–27.]

[4] Meyer (1906, 49).

[5] [Нав, 5, 9.]

[6] Meyer (1906, 449). [Цитата из Геродота, «Истории», книга II, глава 104.]

[7] Meyer (1906, 451 [прим.]).

И наоборот, он без устали подчеркивает связь Моисея с Кадесом и Мадианом. «Фигура Моисея, тесно связанная с Мадианом и культовыми местами в пустыне»[1]. «Эта фигура Моисея неразрывно связана с Кадесом (Массой и Меривой[2]), родство по жене с мадианским жрецом служит этому дополнением. Напротив, связь с исходом и вообще вся история его юности совершенно второстепенны и представляют собой лишь следствие включения Моисея в складно развивающееся историю, представленную в виде сказания»[3]. Он ссылается также на то, что все мотивы, содержащиеся в истории юности Моисея, впоследствии отбрасываются. «Моисей в Мадиане уже не египтянин и не внук фараона, а пастух, которому открывается Яхве. В повествованиях о казнях о его прежних связях уже не говорится, хотя их можно было бы легко с эффектом использовать, а повеление убивать израильских мальчиков[4] полностью забыто. Когда рассказывается об исходе и гибели египтян, Моисей вообще не играет роли, он ни разу не упоминается. Героический характер, предполагаемый легендой о детстве, у более позднего Моисея совершенно отсутствуют; он просто человек, близкий к богу, чудотворец, которого Яхве наделил сверхъестественной силой...»[5]

Мы не можем отделаться от впечатления, что этот Моисей в Кадесе и в земле Мадианской, которому традиция сумела даже приписать сооружение медного змея в качестве идола-исцелителя[6], — совершенно другой человек, чем тот выведенный нами знатный египтянин, открывший народу религию, в которой строжайшим образом порицалось любое колдовство и магия. Наш египетский Моисей отличается от мадианского Моисея, пожалуй, не меньше, чем универсальный бог Атон от обитающего на вулкане демона Яхве. И если мы в какой-то мере доверяем сообщениям современны историков, то мы должны признать, что нить, которую мы хотели свить из предположения: Моисей был египтянином — оборвалась во второй раз. Теперь, как кажется, без надежды на возобновление.

---

[1] Meyer (1906, 49).
[2] [Это, по-видимому, названия источников в Кадесе. Ср. Исх, 17, 7.]
[3] Meyer (1906, 72).
[4] [Исх, 1, 16 и 22.]
[5] Meyer (1906, 47).
[6] [Чис, 21, 9.]

(5)

Неожиданно также и здесь находится выход. Попытки распознать в Моисее фигуру, превосходящую жреца из Кадеса, и утвердить его величие, прославляемое преданием, не прекращались и после Мейера (Грессман [1913] и др.). Позднее, в 1922 году Эд. Зеллин совершил открытие, решающим образом повлиявшее на нашу проблему[1]. Он обнаружил у пророка Осии (вторая половина восьмого века) несомненные признаки предания, свидетельствовавшего о том, что основатель религии Моисей был убит во время восстания своим упрямым и строптивым народом. Одновременно была заброшена и установленная им религия. Но это предание не ограничилось Осией, оно повторяется у большинства более поздних пророков; более того, согласно Зеллину, оно легло в основу всех последующих мессианских ожиданий. В конце вавилонского изгнания у еврейского народа появилась надежда, что этот постыдно умерщвленный человек вернется от мертвых и поведет свой раскаявшийся народ, возможно, не только его, в царство постоянного блаженства. Напрашивающиеся параллели с судьбой основателя другой, более поздней религии мы здесь рассматривать не будем.

Разумеется, я опять-таки не в состоянии решить, правильно ли Зеллин истолковал выдержки из пророков. Но если он прав, то обнаруженное им предание мы можем признать исторически достоверным, ибо такие вещи не так-то просто придумать. Для этого нет осязаемого мотива; но если это действительно произошло, то легко понять, что же хотят в нем забыть. От нас не требуется принимать все детали предания. Зеллин считает, что местом расправы над Моисеем был Шиттим в Восточной Иордании. Мы вскоре увидим, что для наших рассуждений такое местоположение неприемлемо.

Мы заимствуем у Зеллина предположение, что египетского Моисея убили евреи, отрекшиеся от введенной им религия. Оно позволяет нам продолжать плести наши нити, не вступая в противоречие с достоверными результатами исторического исследования. Но, кроме того, мы отважимся держаться независимо от авторов, «самостоятельно следовать своим путем». Нашим исходным пунктом остается исход из Египта. Должно быть, с Моисеем поки-

[1] Эд. Зеллин, «Моисей и его значение для израильско-еврейской истории религии» (1922).

нуло страну значительное число людей; небольшая кучка не стоила бы усилий честолюбивого, нацеленного на великое человека. Вероятно, переселенцы пробыли в стране достаточно долго, чтобы превратиться в многочисленный народ. Но мы, несомненно, не ошибемся, предположив вслед за множеством авторов, что только небольшая часть будущего еврейского народа испытала превратности судьбы в Египте. Иными словами, возвратившееся из Египта племя в местности между Египтом и Ханааном объединилось затем с другими, родственными племенами, которые с давних пор там проживали. Выражением этого объединения, из которого произошел народ Израиля, было принятие новой, общей для всех племен религии, религии Яхве, и это событие, согласно Эд. Мейеру [1906, 60 и далее], произошло под мадианитянским влиянием в Кадесе. После этого народ почувствовал себя достаточно сильным, чтобы вторгнуться в землю Ханаанскую. С таким ходом событий не согласуется то, что катастрофа с Моисеем и его религией произошла в Восточной Иордании — она должна была случиться задолго до объединения.

Несомненно, что структура еврейского народа сложилась из самых разных элементов, но наибольшее различие между этими племенами, должно быть, обусловило то, довелось ли им вместе пережить пребывание в Египте и последующие события. С учетом этого момента можно сказать, что нация возникла в результате объединения двух составных частей, и этот факт согласуется с тем, что после непродолжительного периода политического единства она распалась на две части — на Израильское и на Иудейское царство. История любит подобные реституции, когда более поздние объединения распадаются и на передний план снова выходят прежние разделения. Как известно, самый яркий пример такого рода создала Реформация, когда по прошествии более одного тысячелетия она вновь выявила пограничную линию между бывшей когда-то римской Германией и Германией, оставшейся независимой. В случае еврейского народа мы не смогли бы обнаружить столь же точное воспроизведение былого положения вещей; наши сведения о тех временах слишком ненадежны, чтобы утверждать, что в северном царстве вновь собрались издавна оседлые племена, в южном — вернувшиеся из Египта, но также и здесь последующий распад не мог быть не связанным с предшествующим объединением. Вероятно, бывшие египтяне по своей численности уступали другим, но они проявили себя более сильными в культурном

отношении; они оказали более мощное влияние на дальнейшее развитие народа, потому что принесли с собой традицию, которой не было у других.

Возможно, еще и нечто другое, что было более осязаемым, чем традиция. К величайшим загадкам еврейской древности относится происхождение левитов. Их выводят из одного из двенадцати племен Израиля, из племени Леви, но ни одно предание не отважилось указать, где первоначально находилось это племя или какая часть завоеванной Ханаанской земли ему была отведена. Они занимают важнейшие жреческие должности, но все же отличаются от жрецов, левит — не обязательно жрец; это и не название касты. Наше предположение о личности Моисея подсказывает нам объяснение. Маловероятно, что такой важный господин, как египтянин Моисей, отправился к чужому для него народу без сопровождения. Несомненно, он привел с собой свиту, своих ближайших сторонников, своих писцов, свою прислугу. Первоначально это и были левиты. Утверждение, содержащееся в предании, что Моисей был левитом, представляется очевидным искажением положения вещей: левиты были людьми Моисея. Эта разгадка подкрепляется фактом, уже упомянутым в моей предыдущей статье, что впоследствии лишь у левитов иной раз встречаются египетские имена[1]. Можно предположить, что значительное число этих людей Моисея избегло катастрофы, случившейся с ним самим и основанной им религией. В следующих поколениях они размножились, слились с народом, с которым жили, но остались верны своему господину, хранили память о нем и заботились о передаче его учения. Ко времени объединения с верующими в Яхве они составляли влиятельное меньшинство, в культурном отношении превосходившее остальных.

Предварительно я выдвину предположение, что между гибелью Моисея и основанием религии в Кадесе миновало два поколения, возможно даже, прошло столетие. Я не вижу способа определить, встретились ли неоегиптяне, как для отличия мне хочется их здесь называть, то есть репатрианты, со своими соплеменниками после того, как те приняли религию Яхве, или еще до

---

[1] [Этого более раннего упоминания нигде нет. Возможно, оно было упразднено, когда Фрейд еще раз перерабатывал книгу. См., однако, редакторское дополнение к примечанию на с. 466–467, выше.] Это предположение хорошо согласуется с данными Ягуды о египетском влиянии на раннюю еврейскую письменность. См. A. S. Yahuda (1929).

этого. Последнее представляется более вероятным. Для конечного результата никакого значения это не имеет. То, что произошло в Кадеше, было компромиссом, в котором очевидно участие племен Моисея.

Здесь мы можем опять-таки сослаться на свидетельство обрезания, которое повторно, так сказать, в качестве главной окаменелости оказало нам важнейшую службу. Этот обычай стал заповедью также и в религии Яхве, а поскольку он неразрывно связан с Египтом, его принятие могло быть только уступкой людям Моисея, которые — или левиты среди них — не хотели отказываться от этого знака своего освящения. [Ср. с. 480.] Это то, что они хотели сохранить от своей старой религии, а взамен они были готовы принять новое божество и все, что рассказывали о нем мадианитские жрецы. Возможно, они добились еще и других уступок. Мы уже упоминали о том, что иудейский ритуал предписывал определенные ограничения в употреблении имени бога. Вместо «Яхве» нужно было говорить «Адонай». Напрашивается мысль включить это предписание в наш контекст, но этому предположению больше не на что опереться. Как известно, запрет произносить имя бога — древнейшее табу. Почему именно он был возобновлен в иудейском законодательстве — непонятно; не исключено, что это произошло под влиянием нового мотива. Не нужно предполагать, что этот запрет последовательно исполнялся; для образования теофорных личных имен, то есть составных имен, имя Яхве оставалось свободным (Йоханан, Йеху, Йошуа). Однако это имя представляло собой нечто особое. Известно, что критическое исследование библии предполагает два источника шести первых книг Ветхого завета[1]. Они обозначаются как J и E, потому что потому что один использует имя бога «Яхве» («Jahve»), другой — «Элохим» («Elochim»). Хотя «Элохим» — это не «Адонай», но можно вспомнить замечание одного из наших авторов: «Разные имена представляют собой явное свидетельство изначально разных богов»[2].

Мы признали сохранение обрезания доказательством того, что при основании религии в Кадесе удалось найти компромисс. О его содержании мы узнаем из согласующихся сообщений J и E, которые, стало быть, восходят здесь к общему источнику(записи или устному преданию). Главная тенденция состояла в том, что-

---

[1] [Дальнейшее об этом на с. 491–492, ниже.]

[2] Gressmann (1913, 54).

бы доказать величие и могущество нового бога Яхве. Поскольку люди Моисея придавали такое большое значение своему исходу из Египта, освобождение их оттуда тоже было объявлено заслугой Яхве, а это событие было приукрашено деталями, демонстрировавшими грозное величие бога вулканов, как-то: столб дыма, который по ночам превращался в огненный столб, буря, заставившая на некоторое время расступиться море, чтобы возвращающимися массами воды затопить преследователей[1]. При этом исход и основание религии были приближены друг к другу, большой промежуток времени между ними отвергнут; также и законодательство совершилось не в Кадесе, а у подножия божьей горы под знаком вулканического извержения. Но это описание очень несправедливо обошлось с памятью о человеке Моисее; ведь именно он, а не бог вулканов, вызволил народ из Египта. Стало быть, несправедливость требовалось возместить, и это возмещение было найдено в том, что Моисея переместили в Кадес или на Синай-Хорив и поставили его на место мадианитского жреца. В дальнейшем мы увидим, что благодаря этому решению была удовлетворена вторая настоятельная тенденция. Тем самым был, так сказать, достигнут компромисс: влияние Яхве, обитавшего на горе в земле Мадианской, распространили на Египет, но зато жизнь и деяния Моисея перенесли в Кадес и в земли к востоку от Иордана. Так он слился с образом человека, основавшего позднее религию, с зятем мадианитянина Иофора [см. с. 485], передав ему свое имя Моисей. Но об этом другом Моисее нам ничего толком не известно, его совершенно заслонил другой Моисей, египетский. Разве что можно заметить противоречия в характеристике Моисея, которые обнаруживаются в библейском повествовании. Довольно часто он изображается как властный, вспыльчивый, даже жестокий человек, и вместе с тем о нем говорится, что он был самым кротким и снисходительным из всех людей[2]. Ясно, что эти последние качества мало бы подходили египтянину Моисею, задумавшему совершить столь великое и сложное со своим народом; возможно, они принадлежали другому человеку, мидианитянину. Я полагаю, мы вправе вновь разделить этих людей и предположить, что египетский Моисей никогда не был в Кадесе и никогда не слышал имени Яхве и что мадианитский Моисей

[1] [Исх. 13, 21, и 14, 21–28.]

[2] [См., например, Исх, 32, 19, и Чис, 12, 3.]

никогда не бывал в Египте и ничего не знал об Атоне. Чтобы соединить обоих людей, преданию или сказанию выпала задача привести египетского Моисея в Мадиан, и мы слышали, что в ходу было несколько тому объяснений.

(6)

Мы готовы снова услышать упрек, что свою реконструкцию древней истории народа Израиля представили с чрезмерной, неоправданной уверенностью. Эта критика нас не сильно заденет, поскольку находят отклик в нашем собственном суждении. Мы сами знаем, что наше построение имеет свои слабые места, но она имеет и свои сильные стороны. В целом преоблалает впечатление, что дело стоит того, чтобы продолжить работу в проложенном направлении. Имеющееся у нас библейское повествование содержит ценные, более того, бесценные исторические сведения, которые, однако, были искажены влиянием мощных тенденций и приукрашены продуктами поэтической выдумки. Благодаря нашим прежним стараниям одну из этих искажающих тенденций мы смогли разгалать [с. 489–490]. Эта находка показывает нам дальнейший путь. Мы должны раскрыть и другие такие тенденции. Если мы будем иметь отправные точки, которые позволят нам распознать искажения, произведенные ими, то выявим новые части истинного положения вещей, скрывающиеся за ними.

Прежде всего обратимся к тому, что нам рассказывает критическое исследование Библии об истории возникновения шести первых книг Ветхого завета (пяти книг Моисея и книги *Иисуса Навина*, которые нас здесь только и интересуют)[1]. Самым древним первоисточником считается J, Яхвист, автором которого в новейшее время признают жреца Эбджатора, современника царя Давида[2]. Несколько позднее — насколько позднее, неизвестно — появляется так называемый Элохист [E], принадлежащий к Северному царству[3]. После гибели Северного царства в 722 году [до Р. Х.] некий иудейский священник объединил части J и E и внес в них собственные допол-

[1] «Encyclopaedia Britannica». 11-е издание [т. 3], 1910. Статья: «Библия».

[2] См. Auerbach (1932).

[3] Яхвист и Элохист впервые были разделены в 1753 году Астрюком. [Жан Астрюк (1684–1766) был врачом при дворе Людовика XV.]

нения. Его компиляция обозначается как JE. В седьмом веке [до Р. Х.] добавляется «Второзаконие», пятая книга, якобы только что найденная в храме в целом виде. После разрушения храма (в 586 году [до Р. Х.]), во время изгнания и после возвращения текст подвергается переработке и теперь называется «Жреческим колексом»; в пятом столетии [до Р. Х.] труд получил свою окончательную редакцию и с тех пор существенно не менялся[1].

История царя Давида и его времени, по всей вероятности, была трудом его современника. Это верное историческое описание, созданное за пятьсот лет до Геродота, «отца истории». К пониманию того, что было сделано, можно подойти, если в духе нашей гипотезы подумать о египетском влиянии[2]. Возникло даже подозрение, что израильтяне того древнего времени, то есть писцы Моисея, были причастны к изобретению первого алфавита[3]. Разумеется, мы не знаем, в какой мере сообщения о давних временах восходят к ранним записям или к устным преданиям и какие временные интервалы в конкретных случаях отделяют событие и его фиксацию[4]. Однако текст, каким он нам представлен сегодня, довольно много рассказывает нам и о своей собственной судьбе. На нем оставили свои следы две противоположные друг другу трактовки. С одной стороны, он подвергался переработкам, которые в духе своих тайных намерений искажали, калечили и расширяли его, пока он не обратился в свою противоположность, с другой стороны, над ним витало бережное почтение, желавшее сохранить все, как было, независимо от того, согласовывалось ли оно или само

---

[1] Исторически достоверно, что окончательное закрепление еврейского типа явилось результатом реформы Ездры и Неемии в пятом столетии до Рождества Христова, то есть после изгнания, при благосклонном к евреям персидском владычестве. По нашим подсчетам, к тому времени прошло уже около 900 лет после появления Моисея. В этой реформе всерьез отнеслись к предписаниям, преследовавшим цель освящения всего народа и обособления от окружающих народов через введение запрета на смешанные браки, приняло свою Пятикнижие, подлинный свод законов, приняло свою окончательную форму, та переработка, известная как «жреческий кодекс», была завершена. Но представляется несомненным, что реформа не внесла новых тенденций, а восприняла и упрочила прежние устремления.

[2] Ср. Yahuda (1929).

[3] Если над ними довлел запрет делать изображения, то, стало быть, они даже имели мотив отказаться от иероглифического образного письма, когда они прилаживали свои шрифтовые знаки для выражения нового языка. Ср. Auerbach (1932, 142). [Иероглифическое письмо имеет знаки для обозначения как предметов, так и людей.]

[4] [Ср. примечание на с. 511, ниже.]

себя упраздняло. Поэтому почти во всех частях возникли бросающие в глаза пропуски, мешающие повторения, ощутимые противоречия — признаки, свидетельствующие о вещах, сообщать о которых не собирались. При искажении текста дело обстоит так же, как при убийстве. Трудность состоит не в совершении действия, а в устранении его следов. Слову *«искажение»* хочется придать двоякий смысл, на который оно притязает, хотя им сегодня не пользуются. Оно должно было означать не только: изменить свой облик, но и: отнести в другое место, куда-нибудь переместить. Тем самым во многих случаях искажения текста мы вправе рассчитывать найти где-то скрытым подавленное и отвергнутое, пусть даже измененным и вырванным из контекста. Но распознать это не всегда будет просто.

Искажающие тенденции, которые мы хотим уловить, должны были влиять на предания уже до каких-либо записей. Одну из них, возможно, самую сильную из всех, мы уже раскрыли. Мы говорили, что с введением в Кадесе нового бога Яхве возникла необходимость что-то сделать для его прославления. Точнее сказать: нужно было его утвердить, освободить ему место, стереть следы прежних религий. По-видимому, это полностью удалось сделать с религией местных племен, мы ничего о ней больше не слышим. С репатриантами дело обстояло не так-то просто, они не позволяли себя лишить исхода из Египта, человека Моисея и обрезания. Итак, они были в Египте, но снова покинули его, и отныне всякий след египетского влияния должен был быть уничтожен. С человеком Моисеем вопрос был улажен, когда его переместили в Мадиан и Кадес и слили воедино со жрецом, основавшим религию Яхве. Обрезание, самый явный признак зависимости от Египта, пришлось сохранить, но при этом предпринимались попытки наперекор всем очевидным фактам отделить этот обычай от Египта. Только как намеренное отрицание предательского положения вещей можно истолковать загадочное, непонятным образом стилизованное место в *Исходе* [Исх, 4, 24–26], где говорится о том, что Яхве однажды разгневался на Моисея, поскольку тот пренебрег обрезанием, и что его жена-мадианитянка спасла ему жизнь поспешной операцией! [Ср. с. 477.] Вскоре мы услышим о другом изобретении, позволяющем обезвредить неугодное вещественное доказательство.

Едва ли можно назвать проявлением новой тенденции (скорее, это лишь продолжение прежней), когда предпринимаются усилия

открыто оспаривать, что Яхве был для евреев новым, чужим богом. С этой целью привлекаются сказания о праотцах народа, Аврааме, Исааке и Иакове. Яхве уверяет, что он был уже богом этих отцов; правда, он сам вынужден признать, что под этим именем они ему не поклонялись[1].

Он не добавляет, под каким другим. И тут находится повод для нанесения решающего удара по египетскому происхождению обряда обрезания. Яхве требовал его уже от Авраама, ввел его как знак союза между собой и потомками Авраама[2]. Но это было особенно неуклюжее изобретение. В качестве знака различия, который должен отделить одних от других и дать преимущество перед другими, выбирают нечто, чего нельзя найти у других, а не то, что точно так же могут продемонстрировать миллионы других людей. Ведь израильтянин, переселившийся в Египет, должен был бы признать всех египтян товарищами по объединению, братья в Яхве. Тот факт, что обрезание было давним обычаем в Египте, не мог быть неизвестен израильтянам, создававшим текст Библии. В упомянутом Эд. Мейером месте из Иисуса Навина [5, 9] об этом говорится открыто [см. выше, с. 484], но именно поэтому он должен был отрицаться любой ценой.

К религиозным мифологическим образованиям неправомерно предъявлять требование, чтобы они больше учитывали логическую взаимосвязь. В противном случае чувство народа могло бы быть справедливо оскорблено поведением божества, которое заключает с родоначальниками договор со взаимными обязательствами, а затем веками не заботится о своих человеческих партнерах, пока ему вдруг не приходит в голову мысль снова открыться потомкам. Еще более странным кажется представление, что бог сходу «избирает» себе народ, объявляет его своим народом, а себя — его богом. Я полагаю, что это единственный такой случай в истории человеческих религий. Обычно бог и народ неразрывно связаны друг с другом, они с самого начала составляют единое целое; иногда, наверное, приходилось слышать о том, что народ принимает нового бога, но никогда — чтобы бог подыскивал себе другой народ. Возможно, мы приблизимся к пониманию этого уникального события, если задумаемся над отношениями между Моисеем и еврейским народом. Моисей

---

[1] [Ср. Исх, 6, 3.] Ограничения в употреблении нового имени становится от этого не понятнее, а, пожалуй, подозрительнее.

[2] [Быт, 17, 9–14.]

снизошел к евреям, сделал их своим народом; они были его «избранным народом»[1].

Приобщение праотцев служило также еще и другому намерению. Они жили в Ханаане, память о них была связана с определенными местностями страны. Возможно, они сами были ханаанскими героями или местными образами богов, которые затем были переселившимися израильтянами к своей доисторической эпохе. Ссылаясь на них, они словно утверждали свою оседлость и защищались от ненависти, преследуемой чужеземных завоевателей. Дело приняло удачный оборот: бог Яхве всего лишь возвратил им то, чем когда-то владели их предки.

В более поздних добавлениях к библейскому тексту проявилось намерение избегать упоминаний о Кадесе. Местом основания религии окончательно стала божья гора Синай-Хорив. Мотив этого не вполне ясен; возможно, не хотели напоминать о влиянии Мадиана. Однако все более поздние искажения, особенно во времена так называемого Жреческого кодекса, служат

---

[1] Несомненно, Яхве был богом вулканов. У жителей Египта не было никакого повода ему поклоняться. Я, конечно, не первый, кто заметил созвучие имени Яхве с корнем другого имени бога Ю-питер (Jovis). Составное имя *Иоханан* (примерно то же самое, что и Готхольд, пунический эквивалент — Ганнибал), включающее в себя сокращение древнееврейского имени Яхве, в таких формах, как Иоганн, Джон, Жан, Хуан стало одним из самых популярных имен в христианской Европе. Когда итальянцы воспроизводят его как *Джованни*, а затем называют один из дней недели «джоведи», то этим они снова выявляют сходство, которое, возможно, ничего не означает, а может быть означает очень многое. Здесь открываются огромные, но вместе с тем весьма неопределенные перспективы. Похоже, что страны восточного бассейна Средиземного моря в те темные, почти не известные историческому исследованию времена являлись ареной частых и бурных вулканических извержений, которые должны были производить сильнейшее впечатление на местных жителей. Эванс предполагает, что также и окончательное разрушение дворца Миноса в Кноссе тоже было следствием землетрясения. В то время на Крите, как, вероятно, и во всем эгейском мире, почиталось великое материнское божество. Наблюдение, что она была неспособна защитить свой дом от посягательств еще более могучей силы, возможно, способствовало тому, что ей пришлось освободить место мужскому божеству, и в таком случае бог вулканов первым претендовал на то, чтобы ее заменить. Да и Зевса всегда называли «сотрясающим Землю». Едва ли можно сомневаться, что в те темные времена происходила замена женских божеств мужскими богами (которые, быть может, первоначально были их сыновьями?). Особенно впечатляюща судьба Афины Паллады, которая, несомненно, была местной формой материнского божества, низведенного в результате религиозного переворота до дочери, лишенной собственной матери и отстраненной возложенной на нее девственностью от материнства. [О материнских божествах см. ниже, с. 531–532.]

другому намерению. Теперь уже не нужно было изменять сообщения о событиях в желательном направлении, ибо это происходило давно. Зато старались переместить заповеди и наставления современности в более ранние времена, обосновывать их, как правило, Моисеевым законодательством, чтобы вывести из него их притязания на святость и обязательность. Как бы ни хотелось таким способом фальсифицировать картину прошлого, этот метод не лишен определенного психологического основания. Он отражал тот факт, что за долгое время — от исхода из Египта до составления Ездрой и Неемией свода библейских текстов миновало около 800 лет — религия Яхве прошла путь обратного развития до совпадения, а то и до отождествления с первоначальной религией Моисея.

В этом — главный итог и роковое содержание истории еврейской религии.

(7)

Среди всех событий древности, которые в дальнейшем брались разрабатывать поэты, жрецы и летописцы, выделялось одно, о котором нужно было забыть по самым естественным и по-человечески понятным мотивам. Речь идет об убийстве великого вождя и освободителя Моисея, о котором Зеллин догадался по намекам, встречающимся у пророков. Построение Зеллина нельзя назвать фантастическим, оно довольно правдоподобно. Моисей, вышедший из школы Ихнатона, пользовался теми же методами, что и царь, он повелевал, навязывал народу свою веру[1]. Возможно, учение Моисея было еще жестче, чем учение его наставника, ему не нужно было сохранять опору на бога солнца, школа Она для пришлого его народа не имела никакого значения. Моисея, как и Ихнатона, постигла судьба, которая ожидает всех просвещенных деспотов. Еврейский народ Моисея был столь же мало способен терпеть высоко одухотворенную[2] религию, в том, что она предлагает, удовлетворение своих потребностей, как и египтяне Восемнадцатой династии. В обоих случаях произошло одно и то же, опекаемые и обиженные восстали и сбросили с себя бремя навязанной им религии. Но если покорные

[1] В те времена едва ли был возможен другой способ влияния.
[2] [См. ниже статью III, часть II, раздел В, с. 557 и далее.]

египтяне дожидались, пока судьба устранит священную персону фараона, то дикие семиты взяли судьбу в свои руки и убрали с дороги тирана[1].

Нельзя также утверждать, что сохранившийся библейский текст не подготавливает нас к такому концу Моисея. В сообщении о «странствиях в пустыне»[2], которое, возможно, относится к периоду правления Моисея, изображается череда серьезных мятежей против его власти, которые также — по приказанию Яхве — подавляются посредством кровавых кар. Можно легко себе представить, что однажды такое восстание закончилось иначе, чем этого желает текст. В тексте также рассказывается об отходе народа от новой религии, правда, в качестве эпизода. Это — история о золотом тельце, в которой благодаря ловкому повороту сокрушение скрижалей, которое надо понимать символически («он нарушил закон»), приписывается самому Моисею и объясняется его яростью и негодованием[3].

Пришло время, когда стали сожалеть об убийстве Моисея и пытаться об этом забыть. Наверное, это произошло во время встречи в Кадесе. Но когда исход приблизили к основанию религии в оазисе [в Кадесе] и объявив Моисея вместо другого человека [мадианитянина] тем, кто этому содействовал [см. с. 490], то этим не только удовлетворили притязания людей Моисея, но и успешно отвергли доставлявший мучения факт его насильственного устранения. В действительности весьма маловероятно, чтобы Моисей мог принимать участие в событиях в Кадесе, даже если бы его жизнь не была оборвана.

Здесь мы должны попытаться прояснить временно́е соотношение этих событий. Мы отнесли исход из Египта к периоду после исчезновения Восемнадцатой династии (1350 год [до Р. Х.]). Он мог произойти тогда или несколько позже, ибо египетские летописцы отнесли последующие годы анархии к периоду правления Харемхаба, положившего ей конец и властвовавшего до 1315 года [до Р. Х.]. Следующую, но также единственную точку опоры для нашей хронологии дает стела [фараона] Мернептаха (1225–1215

---

[1] Действительно достойно внимания, как редко в тысячелетней египетской истории можно услышать о насильственном устранении или убийстве фараона. Сравнение, например, с ассирийской историей, должно усилить это удивление. Конечно, это может объясняться тем, что историография у египтян служила исключительно официальным целям.

[2] [Чис. 14, 33.]

[3] [Исх, 32. 19.]

[до Р. Х.]), прославляющая победу над Изираалем (Израилем) и опустошение его посевов (?). К сожалению, использование этой надписи сомнительно, ее можно считать доказательством того, что израильские племена уже тогда проживали в Ханаане[1]. Основываясь на надписи на этой стеле, Эд. Мейер справедливо заключает, что Мернептах не мог быть фараоном в период исхода, как это предполагалось до этого. Исход должен относиться к более раннему времени. Вопрос о фараоне в период исхода вообще нам кажется праздным. Тогда фараона попросту не было, потому что исход пришелся на междуцарствие. Однако обнаружение стелы Мернептаха не проливает света и на возможную дату объединения племен и принятия религии в Кадесе. Где-то между 1350-м и 1215 годами — вот и все, что мы можем с уверенностью сказать. Как мы предполагаем, в рамках этого столетия исход очень близок к начальной дате, событие в Кадесе не слишком отдалено от конечной. Бóльшую часть промежутка времени мы хотели бы отнести к интервалу между двумя событиями. То есть нам требуется большее время, чтобы у репатриантов улеглись страсти после убийства Моисея, а влияние людей Моисея, левитов, стало довольно большим, как это предполагает компромисс в Кадесе. Два поколения, 60 лет, было бы для этого достаточно, но ничуть не меньше. Вывод из надписи на стеле Мернептаха оказывается для нас преждевременным, а поскольку мы знаем, что в нашем построении здесь одно предположение основано на другом, мы признаем, что эта дискуссия выявляет в нашей конструкции слабое место. К сожалению, все, что связано с поселением еврейского народа в Ханаане, очень неясно и запутано. Нам остается разве что допустить, что наименование на израильской стеле не относится к племенам, судьбы которых мы пытались проследить и которые впоследствии соединились в народ Израиля. Ведь и название *хабиру = хебрэер* перешло на этот народ в амарнский период [см. с. 479].

Когда бы ни произошло объединение племен в нацию благодаря принятию общей религии, для всемирной истории это легко могло бы остаться весьма незначительным актом. Новая религия могла быть сметена потоком событий, Яхве занял бы свое место в процессии бывших богов, которую увидел писатель

---

[1] Ed. Meyer (1906, 222 и далее).

[2] [В «La tentation de Saint Antoine», часть V последнего варианта (1874).]

Флобер[2], а все двенадцать племен его народа могли «пропасть», не только те десять, которые так долго разыскивались англосаксами. Бог Яхве, к которому мадианитянин Моисей привел новый народ, ни в каком отношении, вероятно, не был бы выдающейся личностью. Грубый, бездушный местный бог, жестокий и кровожадный, он обещал дать своим почитателям землю, « где течет молоко и мед»[1], и повелел истребить ее нынешних жителей «острием меча»[2]. Можно удивляться, что, несмотря на все переработки библейских повествований, в них осталось очень много такого, что выдает его первоначальную сущность. Нельзя даже быть уверенным в том, что его религия была подлинным монотеизмом, что она оспаривала божественную природу божеств других народов. Вероятно, достаточно было того, чтобы он был сильнее всех чужих богов. И если впоследствии все сложилось иначе, чем позволяло ожидать такое начало, то причину этого мы можем найти в одном-единственном факте. Части народа египетский Моисей дал другое, более одухотворенное представление о боге, идею единого, вселенского божества, сколь милостивого, столь и всемогущего, отвергшего всякую магию и церемониал, провозгласившего высшей целью людей жить по правде и справедливости. Ибо какими бы неполными ни были наши сведения об этической стороне религии Атона, не может быть несущественным то, что Ихнатон в своих надписях постоянно называл себя «живущим в маате» (правде, справедливости)[3]. В историческом отношении было неважно, что народ, вероятно, через короткое время отвергли учение Моисея и устранили его самого. Об этом осталось *предание,* и ее влияние распространялось, вначале, правда, лишь постепенно в течение столетий, что и обещал сам Моисей. Бог Яхве добился незаслуженных почестей, когда в Кадесе на его счет записали освободительное деяние Моисея, но за эту узурпацию ему пришлось тяжело поплатиться. Тень бога, чье место он занял, стала сильнее его, в конечном счете за его сущностью проявилась сущность Моисеева бога. Никто не сомневается в том, что только

---

[1] [Исх, 3, 8.]

[2] [Втор, 13, 15.]

[3] Его гимны подчеркивают не только универсальность и неповторимость бога, но и его полную любви заботу о всех созданиях, призывают радоваться природе и наслаждаться ее красотой. Ср. Breasted (1934 [281–302]).

идея этого другого бога позволила народу Израиля вынести все удары судьбы и дожить до наших дней.

В конечной победе Моисеева Бога над Яхве уже невозможно установить вклад левитов. В свое время, когда был заключен компромисс в Кадесе, они вступились за Моисея, еще живо помня о господине, свитой и соратниками которого они были. В последующие столетия они слились с народом или со жречеством а главная обязанность жрецов стала состоять в том, чтобы разрабатывать ритуал и следить за его выполнением, кроме того, хранить священные записи и перерабатывать их в соответствии со своими намерениями. Но разве всякого рода жертвоприношения и церемониалы не были в сущности той самой магией и колдовством, которые безоговорочно отвергло давнее учение Моисея? И тут из гущи народа в непрерывном ряду стали выдвигаться мужи, уже не связанные своим происхождением с Моисеем, но охваченные великой и мощной традицией, постепенно усилившейся во тьме, и эти мужи, пророки, были теми, кто неустанно провозглашал давнее Моисеево учение: божество с презрением отвергает жертвоприношение и церемониал, оно требует только веры и жизни по правде и справедливости («маат»). Усилия пророков увенчались непреходящим успехом; учения, посредством которых они восстанавливали старое верование, стали постоянным содержанием иудейской религии. Большая честь для еврейского народа, что он смог сохранить такую традицию и выдвинуть мужей, сумевших ее озвучить, хотя толчок к этому был дан извне, великим чужеземцем.

Я не чувствовал бы себя уверенным в правильности этого изложения, если бы не мог сослаться на мнение других, знающих дело исследователей, рассматривающих значение Моисея для истории еврейской религии в этом же свете, даже если они не признают его египетского происхождения. Так, например, Зеллин (1922, 52) говорит: «Итак, перед нами подлинная религия Моисея, вера в одного нравственного бога, которого он провозгласил, после того как вначале представил его как достояние небольшого круга людей в народе. Мы не вправе с самого начала ожидать, что встретим его в официальном культе, в религии жрецов, в веровании народа. С самого начала мы можем считаться лишь с тем, что то здесь, то там иногда вновь вспыхивает искра духовного пожара, когда-то разожженного им, что его идеи не умерли, а тут и там втихомолку влияли на веру и нравы, пока, наконец, раньше или

позже вновь проявились с еще большей силой под воздействием особых переживаний или благодаря особенно захваченных их духом личностям и приобрели влияние на более широкие народные массы. Под этим углом зрения с самого начала надо рассматривать древнеизраильскую историю религии. Кто по религии, как она предстает перед нами по историческим данным в жизни народа первых пяти веков в Ханаане, захотел бы, скажем, реконструировать Моисееву религию, тот совершил бы грубейшую методическую ошибку». Еще определеннее выражается Фольц (1907, 64). Он полагает, что «возвышающееся до небес дело Моисея сначала понималось и осуществлялось лишь очень слабо и скудно, затем в течение столетий оно просачивалось все больше и больше и, наконец, в великих пророках нашло таким же образом настроенные умы, которые продолжили дело одиночки».

Этим я, пожалуй, подошел к завершению моей работы, которая должна была служить единственной цели — включить фигуру египетского Моисея в контекст еврейской истории. Выразим наш результат в виде самой краткой формулы: к известным двойственностям этой истории — *две* народные массы, соединившиеся для образования нации, *два* царства, на которые распадается эта нация, *два* имени бога в библейских первоисточниках — мы добавляем две новых: *две* религии, одна из которых вытесняется другой, но позднее все же победоносно проявляется позади нее, *два* основателя религии с одним и тем же именем Моисей, которых мы должны различать. И все эти двойственности суть неизбежные следствия самой первой — того, что одна часть народа испытала переживание, которое следовало бы назвать крайне травматическим, тогда как другую оно миновало. Помимо этого есть очень многое, что нужно было бы обсудить, объяснить и утвердить. Только тогда, собственно говоря, можно было оправдать интерес к нашему чисто историческому исследованию. В чем состоит подлинная природа традиции и на чем основывается ее особая сила, почему невозможно отрицать личное влияние отдельных великих людей на всемирную историю, какое непростительное легкомыслие совершают, когда в грандиозном многообразии человеческой жизни хотят признавать только мотивы, происходящие от материальных потребностей, из каких источников черпают силу иные, особенно религиозные, идеи, которой они порабощают как людей, так и народы, — изучить все это на частном примере еврейской истории было бы заманчивой зада-

чей. Такое продолжение моей работы присоединилось с рассуждениями, которые я изложил 25 лет назад в «Тотем и табу» [1912–1913]. Но я уже не рассчитываю на свои силы, чтобы это осуществить.

III
МОИСЕЙ, ЕГО НАРОД И МОНОТЕИСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ I
([Вена] До марта 1938 года)

С бесстрашием человека, которому нечего или почти нечего терять, я собираюсь во второй раз нарушить хорошо обоснованное решение и присовокупить к двум статьям о Моисее в «Имаго» (т. XXIII, выпуски 1 и 3)[1] задержанную последнюю часть. Я завершил уверением: я знаю, что моих сил окажется для этого недостаточно, подразумевая, естественно, наступающее с преклонным возрастом ослабление творческих способностей[2], но имел в виду также и другое препятствие.

Мы живем в особенно необычное время. Мы с удивлением обнаруживаем, что прогресс заключил союз с варварством. В Советской России предпринята попытка улучшить жизненный уклад около ста миллионов угнетенных людей. Довольно смело было лишить их «опиума» религии и столь же мудро дать им разумную меру сексуальной свободы, но при этом они подверглись жесточайшему гнету и лишились всякой возможности свободно мыслить. С такой же жестокостью итальянский народ приучают к порядку и чувству долга. Воспринимается как избавление от гнетущего беспокойства, когда на примере немецкого народа видишь, что возврат к чуть ли не доисторическому варварству может происходить и без опоры на какую-либо прогрессивную идею. Тем не менее получилось так, что сегодня консервативные демократии стали хранителями культурного прогресса и что, как ни странно, именно институт католической церкви выступает мощной защитой от распространения той опасности для культуры. Та самая цер-

---

[1] [Статьи I и II, выше.]

[2] Я не разделяю мнение моего ровесника, Бернарда Шоу, что люди совершили бы нечто правильное только в таком случае, если бы могли жить 300 лет. С увеличением продолжительности жизни ничего достигнуто не было бы, ибо нужно было бы в корне изменить многое другое в условиях жизни.

ковь, которая доселе была неумолимым врагом свободомыслия и прогресса в познании истины!

Мы живем в католической стране под защитой этой церкви, не зная, как долго она продержится. Но пока она существует, мы, естественно, опасаемся что-либо делать, что должно вызвать враждебность церкви. Это не малодушие, а осторожность; новый враг, которому мы не желаем служить, опаснее старого, с которым мы уже научились ладить. Психоаналитическое исследование, которым мы занимаемся, и без того уже является предметом настороженного внимания со стороны католицизма. Не будем утверждать, что это несправедливо. Коль скоро наша работа ведет к результату, который сводит религию к неврозу человечества, а ее огромную власть объясняет тем же образом, что и невротическую навязчивость у отдельных наших больных, то мы уверены в том, что навлекаем на себя сильнейшее недовольство господствующих у нас сил. Дело не в том, что мы можем сказать что-то новое, то, чего мы не высказывали достаточно ясно еще четверть века назад[1], а с тех пор это было забыто, но не может остаться без последствий, если мы повторим это сегодня и поясним на крайне важном для всех вероисповеданий примере. Вероятно, это привело бы к тому, что нам было бы запрещено заниматься психоанализом. Ведь такие насильственные методы подавления отнюдь не чужды церкви, когда же и другие пользуются ими, то это скорее воспринимается ею как покушение на свои привилегии. Но психоанализ, повсеместно распространившийся в течение моей долгой жизни, по-прежнему не имеет приюта, который был бы для него более ценным, чем город, где он родился и вырос.

Я не только думаю, а знаю, что от публикации последней части моего научного трактата о Моисее меня удерживает это другое препятствие, внешняя опасность. Я предпринял еще одну попытку устранить эту трудность, сказав себе, что в основе тревоги лежит переоценка своей личной значимости. Вероятно, руководящим инстанциям совершенно безразлично, что я собираюсь писать о Моисее и происхождении монотеистической религии. Но я не уверен в своей оценке. Гораздо более возможным кажется мне, что злоба и жажда сенсации возместят то значение, которого мне недостает в оценке современников. Поэтому я не стану обнародовать эту работу, но это не помешает мне ее написать. Тем более что

[1] [В работе «Тотем и табу» (1912–1913), выше, с. 287 и далее.]

однажды, два года назад, я ее уже написал[1], так что я должен ее просто поправить и присоединить к двум предыдущим статьям. Затем она будет, наверное, храниться в укромном месте, пока однажды не наступит время, когда она сможет безопасно появиться на свет или пока кто-то другой, пришедший к тем же выводам и мнениям, не скажет: «Некогда, в темные времена, был некто, рассуждавший так же, как ты».

[1] [В действительности Фрейд, по-видимому, впервые написал эту статью в 1934 году, то есть за *четыре* года до этого, тогда как в 1936 году он подверг ее первой существенной переработке. См. «Предварительные замечания издателей», выше, с. 457.]

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ II
([Лондон] Июнь 1938 года)

Совершенно особые трудности, которые обременяли меня при написании этого очерка, связанного с личностью Моисея — внутренние сомнения, а также внешние помехи, — привели к тому, что эта третья, завершающая статья начинается с двух разных предисловий, которые противоречат друг другу, более того, друг друга исключают. Ибо за короткий промежуток времени между ними внешние обстоятельства автора существенно изменились. Я жил тогда под защитой католической церкви и боялся, что из-за своей публикации потеряю эту защиту и вызову запрет на работу для приверженцев и последователей психоанализа в Австрии. Затем внезапно грянуло немецкое нашествие; католицизм оказался, говоря словами Библии, «колеблющейся тростинкой». Будучи уверенным в том, что теперь меня будут преследовать не только из-за моего образа мыслей, но и из-за моей «расы», я с многочисленными друзьями покинул город, который с раннего детства, на протяжении 78 лет был моей родиной.

Я нашел самый радушный прием в прекрасной, свободной, благородной Англии. Здесь теперь я живу, желанный гость, рад тому, что избавился от того гнета и что снова могу говорить и писать — чуть было не сказал: думать, — как хочу или должен. Я отваживаюсь представить общественности последнюю часть моего труда.

Больше нет внешних помех или по меньшей мере таких, которых можно было бы страшиться. За несколько недель моего пребывания здесь я получил множество приветствий от друзей, обрадованных моим появлением в Англии, от незнакомых людей, более того, от посторонних, которые всего лишь хотели выразить свое удовлетворение тем, что здесь я обрел свободу и безопасность. К этому добавились в поразительном для иностранца количестве письма иного рода, пекущиеся о спасении моей души, указывающие мне

путь к Христу и желавшие просветить меня относительно будущего для Израиля.

Добрые люди, писавшие так, не могли знать многого обо мне, но я ожидаю, что, когда эта работа о Моисее благодаря переводу станет известной среди моих новых соотечественников, также и у многих из них я утрачу симпатии, которые они сейчас ко мне проявляют.

Политический переворот и смена местожительства не смогли ничего изменить во внутренних трудностях. Как и прежде, я чувствую себя неуверенно перед лицом своей собственной работы, мне недостает сознания единства и целостности, которые должны существовать между автором и его произведением. Не скажу, что у меня нет убежденности в правильности результата. Ее я приобрел еще четверть века назад, когда в 1912 году писал «Тотем и табу», и с тех пор она только усилилась. С тех пор я уже больше не сомневался, что религиозные феномены можно понять лишь по образцу зна́комых нам невротических симптомов у индивида, как возвращение давно забытых важных процессов в ранней истории человеческой семьи, что своим навязчивым характером они обязаны именно такому происхождению и, следовательно, воздействуют на людей благодаря той *исторической* истине[1], которую они в себе содержат. Моя неуверенность появляется лишь только тогда, когда я спрашиваю себя, удалось ли мне доказать эти положения на выбранном здесь примере иудейского монотеизма. Моей критике эта работа, отталкивающаяся от человека по имени Моисей, кажется танцовщицей, балансирующей на цыпочках. Если бы я не мог опереться на аналитическое толкование мифа о подкидыше, а отсюда а отсюда перейти к предположению Зеллина о кончине Моисея, весь этот очерк, наверное, остался бы ненаписанным. Тем не менее жребий брошен.

---

[1] [См. ниже, с. 572 и далее.]

Начну с того, что подытожу результаты моего второго, чисто исторического очерка о Моисее. Они не будут подвергаться здесь никакой новой критике, ибо создают предпосылку для психологических рассуждений, которые с них начинаются и постоянно к ним возвращаются.

A
ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРЕДПОСЫЛКА

Итак, исторический фон событий, приковавших наше внимание, следующий: в результате завоеваний Восемнадцатой династии Египет стал мировой империей. Новый империализм выражается в развитии религиозных представлений — если не всего народа, то все же его господствующего и духовно активного верхнего слоя. Под влиянием жрецов бога Солнца в Оне (Гелиополь), возможно, усиленным импульсами из Азии, возникает идея универсального бога Атона, уже не ограниченного одной страной и одним народом. В лице юного Аменхотепа IV к власти приходит фараон, не знающий высшей цели, чем развитие этой идеи бога. Религию Атона он возводит в ранг государственной религии, благодаря ему универсальный бог становится *единственным* богом; все остальное, что рассказывают о других божествах, — обман и ложь. Со всей непреклонностью он противостоит всем искушениям магического мышления, отвергает особенно дорогую для египтянина иллюзию жизни после смерти. Удивительным образом предвосхитив более позднее научное знание, он усматривает в энергии солнечного излучения источник всей жизни на земле и почитает ее как символ силы своего бога. Он упивается своей радостью от сотворения и своей жизни в маате (в истине и справедливости).

Это первый, и, возможно, самый яркий пример монотеистической религии в истории человечества; более глубокое понимание исторических и психологических условий ее возникновения имело бы огромную ценность. Но кто-то позаботился о том, чтобы до нас дошло не слишком много сведений о религии Атона. Уже при жизни слабосильных последователей Ихнатона все, что им было создано, оказалось разрушенным. Месть подавленного им жречества обрушилась теперь на память о нем, религия Атона была упразднена, столица фараона, заклейменного как нечестивец, разрушена и раз-

грабленa. Около 1350 года до Р. Х. Восемнадцатая династия угасла; после некоторого периода анархии полководец Харемхаб, правивший до 1315 года, восстановил порядок. Реформа Ихнатона казалась эпизодом, обреченным на забвение.

Это все, что установлено исторически, а с этого места — наше гипотетическое продолжение. Среди людей, приближенных к Ихнатону, был человек, которого, возможно, звали Тотмес, как и многих других в те времена[1]; имя здесь большого значения не имеет, важно лишь то, что его вторая составная часть была *мозе*. Он занимал высокий пост и был ревностным приверженцем религии Атона, но в противоположность мечтательному царю — энергичным и страстным. Для этого человека смерть Ихнатона и упразднение его религии означали крах всех надежд. Он мог продолжать жить в Египте лишь как изгой или как отщепенец. Возможно, будучи наместником пограничной провинции, он соприкасался с семитским племенем, которое там поселилось несколько поколений назад. Разочарованный и одинокий, он обратился к этим чужеземцам, пытаясь найти у них возмещение своих потерь. Он избрал их своим народом, попытался осуществить на них свои идеалы. После того как в сопровождении своей свиты он покинул с ними Египет, он освятил их знаком обрезания, дал им законы, познакомил их с религией Атона, только что отвергнутой египтянами. Возможно, предписания, которые этот человек Моисеи дал своим евреям, были еще жестче, чем предписания его повелителя и учителя Ихнатона, возможно, он отказался также и от опоры на бога солнца в Оне, которого тот еще почитал.

Исход из Египта мы должны отнести к периоду междуцарствия после 1350 года. Последующие промежутки времени вплоть до завладения землей Ханаан особенно смутны. Из темноты, которую здесь оставило или, скорее, создало библейское повествование, историография наших дней сумела выудить два факта. Первый, открытый Эрнстом Зеллином, состоит в том, что евреи, которых даже Библия характеризует как упрямых и строптивых в отношении своего законодателя и вождя, однажды взбунтовались против него, убили его и отвергли, как ранее египтяне, навязанную им религию Атона, Второй факт, доказанный Эд. Мейером, состоит в том, что эти

[1] Так звали, к примеру, и скульптора, чья мастерская была найдена в Тель-эль-Амарне.

вернувшиеся из Египта евреи впоследствии объединились с другими, близкородственными племенами в землях между Палестиной, Синайским полуостровом и Аравией и что там в богатой источниками местности Кадес под влиянием арабских мадианитян приняли новую религию, почитание бога вулканов Яхве. Вскоре после этого они были готовы в качестве завоевателей вторгнуться в Ханаан.

Временные отношения двух этих событий друг с другом и исходом весьма неопределенные. Ближайшую историческую отправную точку дает стела фараона Мернептаха (до 1215 года), где в сообщении о военных походах в Сирию и Палестину среди побежденных указывается «Израиль». Если дату на этой стеле принять за *terminus ad quem*, то на весь период, начиная с исхода, остается около ста лет (после 1350-го и до 1215 года). Возможно, однако, что название «Израиль» еще не относится к племенам, судьбу которых мы прослеживаем, и что в действительности мы располагаем более продолжительным отрезком времени. Заселение будущим еврейским народом Ханаана, несомненно, не было быстро произошедшим завоеванием; это был процесс, осуществлявшийся поэтапно и растянувшийся на долгое время. Если отрешиться от ограничений стелы Мернептаха, то мы можем для удобства принять человеческий век (30 лет) за эпоху Моисея[1], в таком случае должно было пройти по меньшей мере два поколения, но, вероятно, больше до объединения в Кадесе[2]; интервал между Кадесом и отправлением в Ханаан должен быть очень коротким; еврейское предание, как я показал в предыдущей статье [с. 497], имело веские основания сократить интервал между исходом и основанием религии в Кадесе; мы в своем изложении заинтересованы в обратном.

Но все это еще история, попытка заполнить пробелы нашего знания, отчасти повторение второй статьи в «Имаго» [статьи II, выше]. Нас интересует судьба Моисея и его учений, которым лишь внешне был положен конец бунтом евреев. Из сообщения Яхвиста, записанного около 1000 года, но, несомненно, опиравшегося на более ранние фиксации[1], мы узнали, что вместе с объединени-

---

[1] Это соответствовало бы 40-летним странствованиям по пустыне в библейском тексте.

[2] Таким образом, около 1350(40)–1320(10) — Моисей; 1260 или, скорее, позже — Кадес, стела Мернептаха — до 1215 года.

[1] [Само собой разумеется, слово «фиксации» не употребляется здесь в обычном психоаналитическом смысле, а обозначает запись преданий. Ср. выше, с. 492.]

ем и основанием религии в Кадесе был достигнут компромисс, в котором по-прежнему хорошо различимы обе части. Одной стороне важно было лишь отвергнуть новизну и чуждость бога Яхве и подкрепить его притязания на преданность народа, другая не хотела оставить дорогие ей воспоминания об освобождении из Египта и о величественном образе вождя Моисея, и ей также удалось поместить в новом изложении предыстории как факты, так и человека, во всяком случае сохранить внешний признак религии Моисея, обрезание, и, возможно, добиться определенных ограничений в употреблении имени нового бога. Мы говорили, что представителями этих требований были потомки людей Моисея, левиты, отдаленные лишь несколькими поколениями от современников и соотечественников Моисея и еще связанные живыми воспоминаниями о его жизни. Поэтически приукрашенные описания, которые мы приписываем Яхвисту и его более позднему конкуренту, Элогисту, подобны надгробным сооружениям, под которыми, так сказать, должны были обрести свой вечный покой истинные сведения о тех ранних событиях, о сущности религии Моисея и о насильственном устранении великого человека, — знание, которого лишены последующие поколения. И если мы правильно разгадали события, то в них дальше нет ничего загадочного; но они вполне могли бы означать окончательное завершение Моисеева эпизода в истории еврейского народа.

Удивительно, что это не так, что сильнейшие воздействия того переживания народа проявились только позднее и в течение многих столетий постепенно пробивали себе дорогу в действительность. Маловероятно, чтобы бог Яхве по характеру существенно отличался от богов соседних народов и племен; хотя он с ними и враждовал, как ссорились между собой сами народы, но можно предположить, что почитателю Яхве тех времен так же мало приходило в голову отрицать существование богов Ханаана, Моава, Амалека и т. д., как и существование веривших в них народов.

Монотеистическая идея, вспыхнувшая благодаря Ихнатону, снова была затемнена и еще долгое время должна была оставаться во тьме. Находки на острове Элефантин, прямо перед первым порогом Нила, доставили поразительные сведения, что там на протяжении столетий существовала оседлая военная колония евреев, в храме которых наряду с главным богом Йахве поклонялись двум женским божествам, одно из которых звали Анат-Йахве. Правда, эти евреи были отрезаны от родины и не прошли вместе с ней религиозного

развития; сведения о новых культовых предписаниях Иерусалима они получали от персидского правительства (V век [до Р. Х.])[1]. Возвращаясь к более давним временам, мы можем сказать, что бог Яхве определенно не имел никакого сходства с Моисеевым богом. Атон был пацифистом, как и его представитель на земле, в сущности его прототип, фараон Ихнатон, который праздно взирал, как разваливалась созданная его предками мировая империя. Народу, который собирался насильственно завладеть новыми поселениями, несомненно, Яхве подходил больше. И вообще все, что было достойно почитания в Моисеевом боге, выходило за пределы понимания примитивной массы.

Я уже упоминал — и при этом охотно сослался на согласие с другими авторами, — что основным фактом развития иудейской религии была утрата с течением времени богом Яхве своих собственных качеств и приобретение все большего сходства со старым богом Моисея, Атоном. Хотя оставались различия, которые на первый взгляд можно было бы расценить как существенные, их все-таки можно легко объяснить. Атон начал господствовать в Египте в счастливый период спокойствия, и даже когда империя пошатнулась, его почитатели могли отвлечься от забот и продолжали прославлять его творения и наслаждаться ими.

Еврейскому народу судьба принесла ряд тяжких испытаний и болезненных переживаний, его бог стал суров и строг, чуть ли не мрачен. Он сохранил свойство универсального бога, управляющего всеми странами и народами, но тот факт, что его почитание распространилось от египтян на евреев нашел свое отражение в дополнении, что евреи — избранный им народ, чьи особые обязанности в конце концов будут по-особому вознаграждены. Наверное, народу оказалось нелегко соединить веру в предпочтение со стороны своего всемогущего бога с горестными переживаниями своей несчастной судьбы. Но они не пришли в замешательство, они усилили свое чувство вины, чтобы подавить свое сомнение в боге, и, возможно, в конце концов сослались на «неисповедимую волю бога», как это еще и сегодня делают набожные люди. Если они и изумлялись тому, что он насылает на них все новых насильников — ассирийцев, вавилонян, персов, — которые их порабощали и истязали, то все же видели его силу в том, что все эти злые враги сами были повержены, а их государства исчезли.

[1] Auerbach, т. 2 (1936).

В конечном счете этот более поздний еврейский бог стал равным старому Моисееву богу по трем важным пунктам. Первый и самый важный состоит в том, что он действительно признавался единственным богом, рядом с которым другой был немыслим. Монотеизм Ихнатона был воспринят всерьез всем народом, более того, этот народ настолько привязался к этой идее, что она стала основным содержанием его духовной жизни и не оставила ему никаких других интересов. В этом пункте народ и ставшее в нем господствующим жречество были едины, но пока деятельность жрецов исчерпывалась созданием церемониала для его почитания, они оказались в противоречии с сильными течениями в народе, стремившимися возродить два других учения Моисея о своем боге. Голоса пророков без устали возвещали, что бог с презрением отвергает церемониал и жертвоприношение и требует только, чтобы в него верили и жили в истине и справедливости. И когда они превозносили простоту и святость жизни в пустыне, то, несомненно, находились под влиянием идеалов Моисея.

Самое время поднять вопрос, нужно ли вообще обращаться к влиянию Моисея на окончательное формирование иудаистского представления о боге, не достаточно ли будет предположения о спонтанном развитии к более высокой духовности в охватывающей столетия культурной жизни. Об этой возможности объяснения, которая положила бы конец всем нашим гаданиям, можно сказать две вещи. Во-первых, это ничего не объясняет. Те же условия привели, несомненно, в высшей степени одаренный греческий народ не к монотеизму, а к ослаблению политеистической религии и к появлению философского мышления. В Египте монотеизм возник, насколько мы это понимаем, как побочный продукт империализма, бог был отражением фараона, безгранично управлявшего великой мировой империей. Не были ли у евреев политические условия крайне неблагоприятными для дальнейшего развития от идеи обособленного народного бога к идее универсального властелина мира и каким образом эта крохотная и слабая нация осмелилась себя выдавать за привилегированного любимца великого господа? Таким образом, вопрос о происхождении монотеизма у евреев остался бы без ответа или можно было бы удовлетвориться привычным ответом, что именно так и проявился особый религиозный гений этого народа. Но, как известно, гений непостижим и безответственен, а потому не следует обращаться

17 Зак 5290

к подобному объяснению, пока не оказалось несостоятельным любое другое решение[1].

Далее мы наталкиваемся на тот факт, что иудейское повествование и историография сами указывают нам путь, со всей решительностью утверждая, на этот раз не противореча самим себе, что идея одного-единственного бога была дарована народу Моисеем. Если и есть возражение против правдополобия этого уверения, то оно заключается в том, что жреческая переработка имеющегося у нас текста, очевидно, слишком многое сводит к Моисею. Наставления, равно как и ритуальные предписания, которые, несомненно, относятся к более поздним временам, выдаются за Моисеевы заветы с явным намерением завоевать для них авторитет. Это, конечно, для нас повод для подозрения, но недостаточно для опровержения. Ибо более глубокий мотив такого преувеличения очевиден. Описание жрецов хочет создать континуум между их современностью и ранним периодом, когда жил Моисей, оно хочет отрицать именно то, что мы охарактеризовали как наиболее бросающийся в глаза факт в истории иудейской религии, что между законоположением Моисея и более поздней иудейской религией зияет брешь, которая вначале заполнялась служением Яхве и была постепенно замазана только позднее. Оно всеми средствами оспаривает этот процесс, хотя его историческая достоверность безоговорочно установлена, поскольку даже при особой обработке, которой подвергся библейский текст, сохранилось множество данных, его подтверждающих. Жреческая переработка пыталась здесь добиться того же, что и та искажающая тенденция, сделавшая нового бога Яхве богом отцов [см. с. 493—494]. Если мы примем в расчет этот мотив Жреческого кодекса, то нам будет трудно не поверить утверждению, что действительно сам Моисей преподнес своим иудеям монотеистическую идею. Нашего согласия добиться тем проще из-за того, что мы можем сказать, откуда эта идея пришла к Моисею, чего иудейские жрецы, конечно, уже не знали.

Здесь кто-нибудь мог бы поднять вопрос: что мы имеем от того, что выводим еврейский монотеизм из египетского? Благодаря этому проблема лишь чуть-чуть сдвинулась с места; о происхождении

---

[1] Это же соображение относится также к удивительному случаю Уильяма Шекспира из Стратфорда. [Фрейд был склонен считать, что «Шекспир» — это псевдоним графа Оксфордского, Эдуарда де Вере. Ср. его речь во франкфуртском доме Гёте (1930*e*), *Studienausgabe*, т. 10, с. 295; там в редакторском примечании содержатся дальнейшие комментарии.]

монотеистической идеи мы большего не узнали. Ответ таков: это вопрос не выигрыша, а исследования. И, быть может, узнав о действительном ходе событий, мы при этом поймем что-то еще.

Б
ЛАТЕНТНЫЙ ПЕРИОД И ПРЕДАНИЕ

Итак, мы сознаемся в вере, что идея одного-единственного бога, а также отвержение магически воздействующего церемониала и подчеркивание этического требования в своем имени фактически были учениями Моисея, которые вначале не нашли отклика, но по прошествии долгого времени стали оказывать свое действие и в конце концов навсегда утвердились. Как объяснить такой запоздалый эффект и где мы сталкиваемся с аналогичными феноменами?

Первое, что приходит в голову: их нередко можно обнаружить в самых разных областях и они возникают, вероятно, различными — более или менее легко понятными — способами. Возьмем для примера судьбу новой научной теории, скажем, дарвиновского учения об эволюции. Вначале она встречает ожесточенный отпор, на протяжении десятилетий бурно оспаривается, но требуется не более одного поколения, чтобы признать ее большим шагом вперед в достижении истины. Сам Дарвин удостаивается чести быть захоронения или установления кенотафа[1] в Вестминстере. Такой случай мало что позволяет нам разгадать. Новая правда вызвала аффективное сопротивление, оно может проявляться в виде аргументов, с помощью которых можно оспорить доказательства, подтверждающее нежелательную теорию, борьба мнений занимает определенное время, с самого начала существуют сторонники и противники, число и вескость первых постоянно растут, и в конце концов они берут верх; на протяжении всего периода борьбы никогда не забывалось, о чем идет речь. Мы вряд ли удивляемся тому, что весь ход событий потребовал долгого времени, но, вероятно, недостаточно отдаем себе отчет в том, что имеем дело с процессом массовой психологии.

Не составляет труда найти полную аналогию этому процессу в душевной жизни отдельного человека. Таков был бы случай, когда кто-нибудь узнает что-то новое, что на основе определенных дока-

---

[1] [Надгробный памятник. — *Примечание переводчика*.]

зательств должен принять как истину, но что противоречит иным из его желаний и задевает некоторые из ценных для него убеждений. Тогда он будет колебаться, искать доводы, с помощью которых он сможет усомниться в новом, и какое-то время будет бороться с самим собой, пока в конце не признается: «Все-таки это так, хотя мне нелегко это принять, хотя мне неприятно в это поверить». Из этого мы лишь узнаем, что понадобилось какое-то время, прежде чем рассудочная работа Я преодолела возражения, которые поддерживаются сильными аффективными катексисами. Сходство между этим случаем и тем, что мы стремимся понять, не очень-то велико.

Следующий пример, к которому мы обратимся, казалось бы, имеет еще меньше общего с нашей проблемой. Бывает так, что человек внешне невредимым покидает место, где он пережил ужасный несчастный случай, например, столкновение поездов. Однако в течение следующих недель у него развивается ряд тяжелых психических и двигательных симптомов, которые можно вывести только из его шока, того потрясения или из того, что тогда оказало воздействие. Теперь у него развивается «травматический невроз». Это совершенно непонятный, то есть новый факт. Время, прошедшее между несчастным случаем и первым появлением симптомов, называют «инкубационный период» с прозрачным намеком на патологию инфекционных болезней. Впоследствии нам должно броситься в глаза, что, несмотря на фундаментальное различие обоих случаев, между проблемой травматического невроза и проблемой иудейского монотеизма существует соответствие в одном пункте. А именно в особенности, которую можно было бы назвать *латентностью*. Ведь согласно нашему обоснованному предположению, в истории иудейской религии после отказа от религии Моисея, имеется долгий период, в котором не ощущается ничего от монотеистической идеи, отвержения церемониала и усиленного подчеркивания этической стороны. Таким образом, мы становимся подготовленными к возможности того, что решение нашей проблемы надо искать в особой психологической ситуации.

Мы уже неоднократно изображали, что случилось в Кадесе, когда две части будущего еврейского народа собрались для принятия новой религии. Со стороны тех, кто побывал в Египте, воспоминания об исходе и образе Моисея по-прежнему были настолько сильны и живы, что требовали включения в рассказ о древних вре-

менах. Возможно, это были внуки людей, знавших самого Моисея, а некоторые из них по-прежнему ощущали себя египтянами и носили египетские имена. Но у них были веские мотивы вытеснить воспоминание о судьбе, уготованной их вождю и законодателю. Для других самым важным было намерение прославить нового бога и оспорить его чужеземное происхождение. Обе стороны были одинаково заинтересованы в отрицании того факта, что раньше у них существовала другая религия, имевшая свое содержание. Так оказался достигнут тот первый компромисс, который, вероятно, вскоре был письменно зафиксирован; люди из Египта принесли с собой письменность и стремление к историографии, но должно было пройти еще много времени, чтобы историография признала, что она обязана быть неумолимо правдивой. Вначале она не гнушалась оформлять свои сообщения в соответствии со своими потребностями и тенденциями, как будто понятие фальсификации ей было пока неизвестно. Вследствие этого могло возникнуть противоречие между письменной фиксацией и устной передачей этого же материала, *преданием*. То, что было опущено или изменено в записи, вполне могло остаться неприкосновенным в предании. Предание дополняло и в то же время противоречило историографии. Оно было меньше подвержено влиянию искажающих тенденций, а в некоторых частях, возможно, и полностью избавлено от него и поэтому могло быть более правдивым, чем письменно зафиксированный рассказ. Но его достоверность страдала из-за того, что оно было изменчивей и неопределенней, чем запись, подвергалось разнообразным изменениям и искажениям, когда посредством устного сообщения передавалось от одного поколения другому. Такое предание могло иметь различные судьбы. Скорее всего мы должны были бы ожидать, что оно окажется уничтоженным записью, не сумеет отстоять себя рядом с ней, станет все более расплывчатым и в конце концов будет предано забвению. Но возможны и другие судьбы; одна из них заключается в том, что предание само оканчивается фиксацией в письменном виде, а еще о других мы поговорим в дальнейшем.

Для феномена латентности в истории иудейской религии, который нас занимает, тут имеется следующее объяснение: факты и содержания, намеренно отвернутые официальной, так сказать, историографией, в действительности никуда не пропали. Сведения о них продолжали жить в преданиях, сохранившихся в народе. По уверению Зеллина, даже о кончине Моисея имелось преда-

ние, полностью противоречившее официальному изображению и бывшее гораздо ближе к истине. То же самое, мы вправе предположить, относилось и к другому, что, видимо, нашло гибель одновременно с Моисеем, к иным содержаниям Мосеевой религии, которые были неприемлемы для подавляющего большинства его современников.

Но удивительный факт, на который мы здесь наталкиваемся, состоит в том, что эти предания, вместо того чтобы со временем ослабевать, в течение столетий становились все мощнее, проникли в более поздние переработки официального донесения и в конце концов оказались достаточно сильными, чтобы решающим образом повлиять на мысли и поступки народа. Какие условия сделали возможным такой исход, — это нам пока неизвестно.

Этот факт столь удивителен, что мы чувствуем себя вправе обратиться к нему еще раз. В нем заключено решение нашей проблемы. Еврейский народ отверг принесенную ему Моисеем религию Атона и перешел к почитанию другого бога, который мало чем отличался от Балу[1] соседних народов. Всем последующим тенденциям не удалось скрыть этот постыдное обстоятельство. Однако религия Моисея не исчезла бесследно, о ней сохранилось своего рода воспоминание, возможно, завуалированное и искаженное предание. И это предание великого прошлого, словно продолжая действовать из-за кулис, постепенно приобретало все большую власть над умами и, наконец, добилось превращения бога Яхве в Моисеева бога и пробудило к жизни введенную много столетий назад, а затем оставленную религию Моисея. То, что забытое предание оказало столь мощное воздействие на душевную жизнь народа, отнюдь не является знакомым для нас представлением. Тут находимся здесь в области массовой психологии, в которой не чувствуем себя как дома. Мы выискиваем аналогии, факты сходной, по меньшей мере, природы, пусть и в других областях. Мы полагаем, что такие найдутся.

Во времена, когда у евреев подготавливалось возвращение Моисеевой религии, греческий народ имел в своем распоряжении богатейшую сокровищницу передававшихся из поколения в поколение легенд и мифов о героях. Считается, что в IX или X веке [до Р. Х.] появились оба гомеровских эпоса, заимствовавших

---

[1] [Местные божества.]

свой материал из этого эпического цикла. С позиции наших сегодняшних психологических знаний можно было бы задолго до Шлимана и Эванса поднять вопрос: откуда греки взяли весь материал сказаний, который Гомер и великие аттические драматурги переработали в своих великих творениях? Ответ должен был бы гласить: вероятно, этот народ в своей предыстории пережил период внешнего блеска и расцвета культуры, который сошел на нет в исторической катастрофе и о котором в этих сказаниях сохранилось туманное предание. Археологическое исследование наших дней подтвердило затем это предположение, которое в те времена, несомненно, было бы объявлено слишком смелым. Оно обнаружило свидетельства величественной минойско-микенской культуры, которая пришла к концу на греческом материке, вероятно, еще до 1250 года до Р. Х. У греческих историков более позднего времени указания на нее почти не встречаются. Разве только упоминание, что было время, когда жители острова Крита господствовали на море, имени царя Миноса и его дворца, лабиринта; и это все, ничего другого, кроме преданий, подхваченных поэтами, от нее не осталось.

Стали известны народные эпосы и у других народов, у немцев, индусов, финнов. Литературоведам надлежит исследовать, можно ли допустить те же условия их возникновения, что и в случае греков. Я полагаю, что это исследование принесет положительный результат. Условие, которое мы обнаруживаем, таково: часть предыстории непосредственно после этого должна была казаться содержательной, значительной и величественной, возможно, всегда героической, но она остается так далеко позади, относится к столь отдаленным временам, что более поздним поколениям сведения о ней дает лишь неясное и неполное предание. Люди удивлялись тому, что эпос как род искусства вымер в более поздние времена. Возможно, объяснение заключается в том, что его условия больше не создавались. Старый материал был израсходован, а для всех последующих событий место предания заняла историография. Самые великие героические подвиги наших дней неспособны инспирировать эпос, впрочем, еще Александр Великий имел право посетовать, что ему не найти Гомера.

Давно прошедшие времена обладают большой, зачастую загадочной притягательностью для фантазии людей. Всякий раз, когда они не удовлетворены своим настоящим — а это случается довольно часто, — они возвращаются в прошлое и надеются на этот раз су-

меть оправдать никогда не угасающую мечту о Золотой веке[1]. Вероятно, они по-прежнему находятся под волшебными чарами своего детства, которое в их небеспристрастной памяти отражается как время безмятежного блаженства. Если же теперь о прошлом имеются лишь неполные и расплывчатые воспоминания, которые мы называем преданием, то это является для художника особенным раздражителем, ибо в таком случае он получает возможность заполнять пробелы памяти по прихоти своей фантазии и скомпоновать картину времени, которую он хочет репродуцировать, в соответствии со своими намерениями. Можно было бы даже сказать, что чем неопределеннее стало предание, тем пригоднее оно становится для поэта. Поэтому мы не должны удивляться значению предания для поэзии, а аналогия с обусловленностью эпоса сделает нас более склонными к удивительному предположению, что у евреев имелось предание о Моисее, которое преобразовало служение Яхве в духе старой религии Моисея. Но в остальном оба случая существенно различаются. Там результат — поэтическое произведение, здесь — религия, и относительно последней мы предположили, что под влиянием предания она была воспроизведена с точностью, эквивалент которой мы, разумеется, не можем указать в случае эпоса. Таким образом, от нашей проблемы остается еще достаточно, чтобы оправдать потребность в более подходящих аналогиях.

В
АНАЛОГИЯ

Единственная удовлетворительная аналогия с удивительным процессом, который мы обнаружили в истории иудейской религии, содержится в далекой, казалось бы, от нее области; но она очень полная, приближается к тождественности. Там нам снова встречается феномен латентности, возникновение непонятных, требующих объяснения явлений и условие раннего, впоследствии забытого переживания. И точно так же свойство принуждения, которое навязывается психике, одолевая логическое мышление, черта, которая не учитывалась, например, при возникновении эпоса.

---

[1] Эту ситуацию Маколей положил в основу своих «Lays of Ancient Rome». В них он выступает в роли певца, огорченного пустыми распрями современников и напоминающего своим слушателям о духе самопожертвования, согласии и патриотизме предков.

Эта аналогия встречается в психопатологии при возникновении человеческих неврозов, то есть в области, принадлежащей психологии индивида, тогда как религиозные феномены, разумеется, следует причислить к психологии масс. Как потом выяснится, эта аналогия не столь поразительна, как можно было бы подумать вначале, более того, скорее она соответствует постулату.

Пережитые в раннем возрасте, впоследствии забытые впечатления, которым мы придаем столь большое значение в этиологии неврозов, мы называем *травмами*. Пожалуй, остается открытым вопрос, правомерно ли этиологию неврозов в целом рассматривать как травматическую. Напрашивающееся возражение против этого состоит в том, что не во всех случаях из ранней истории невротического индивида можно выделить очевидную травму. Зачастую приходится себе скромно сказать, что нет ничего, кроме чрезвычайной, аномальной реакции на события и требования, которые касаются всех индивидов и которые перерабатываются ими и разрешаются другим способом, который можно назвать нормальным. Там, где для объяснения в распоряжении не имеется ничего иного, кроме наследственных и конституциональных предрасположений, естественным образом возникает искушение сказать, что невроз не приобретается, а развивается.

Однако в этой связи можно выделить два момента. Первый состоит в том, что возникновение невроза всегда и везде восходит к очень ранним впечатлениям детства[1]. Во-вторых, действительно имеются случаи, которые обозначают как «травматические», поскольку воздействия, несомненно, восходят к одному или нескольким сильным впечатлениям этого раннего времени, которые не разрешились нормальным образом, а потому мы склонны считать, что, не случись этих переживаний, то и не возник бы невроз. Для наших целей будет достаточно, если мы ограничим искомую аналогию только этими травматическими происшествиями. Однако пропасть между обеими группами [случаев] не кажется непреодолимой. Вполне возможно объединить оба этиологических условия в одном объяснении; все сводится лишь к тому, что понимать под травматическим. Если можно предположить, что переживание приобретает травматический характер только вследствие некоего количественного

---

[1] Так что бессмысленно утверждать, что человек занимается психоанализом, если он исключает из исследования и не принимает во внимание эти давние времена, как это иной раз бывает. [Намек на теории и методы К. Г. Юнга.]

фактора, то есть что во всех случаях, когда переживание вызывает необычные, патологические реакции, повинен избыток, то можно легко прийти к выводу, что нечто воздействующее как травма при одной конституции при другой конституции такого воздействия не имело бы. В таком случае появляется представление о скользящем, так называемом *дополнительном ряде*[1], в котором сходятся два фактора, давая этиологический результат, дефицит одного уравновешивается избытком другого, в целом же происходит взаимодействие того и другого, и только на обоих концах ряда речь может идти о простой обусловленности. После этого рассуждения различие между травматической и нетравматической этиологией можно оставить в стороне как несущественную для искомой аналогии.

Пожалуй, несмотря на опасность повторения, будет целесообразно сопоставить здесь факты, содержащие важную для нас аналогию. Они таков: в нашем исследовании оказалось, что то, что мы называем феноменами (симптома) невроза, является последствиями определенных переживаний и впечатлений, которые мы именно поэтому признаем этиологическими травмами. Перед нами стоят теперь две задачи: отыскать, во-первых, общие особенности этих переживаний и, во-вторых, общие особенности невротических симптомов, при этом нельзя будет избежать известной схематизации.

Дополнение I: *а)* все эти травмы относятся к раннему детству, примерно к возрасту до пяти лет. Особенно интересны впечатления, относящиеся ко времени начинающегося овладения речью; период между двумя и четырьмя годами представляется самым важным; когда после рождения начинает этот период восприимчивости, — это точно установить нельзя; *б)* как правило, данные переживания полностью забываются, они не доступны воспоминанию, приходятся на период инфантильной амнезии, в котором чаще всего пробиваются остатки отдельных воспоминаний, так называемые покрывающие воспоминания[2]; *в)* они относятся к впечатлениям сексуальной или агрессивной природы, разумеется, также к ранним повреждениям (нарциссические обиды). В связи с этим надо заме-

---

[1] [Ср. 22-ю лекцию по введению в психоанализ (1916–1917), *Studienausgabe*, т. I, с. 340–341.]

[2] [См. 13-ю лекцию по введению в психоанализ (1916–1917), там же, т. I, с. 205.]

тить, что такие маленькие дети не различают столь четко, как позже, сексуальные и агрессивные действия (садистское ошибочное истолкование полового акта[1]). Преобладание сексуального момента, конечно, очень заметно и требует теоретической оценки.

Эти три момента — раннее проявление в пределах первых пяти лет, забывание, сексуально-агрессивное содержание — тесно взаимосвязаны. Травмами являются либо переживания, связанные с собственным телом, либо восприятия органами чувств, чаще всего увиденное и услышанное, то есть переживания или впечатления. Взаимосвязь тех трех моментов устанавливается теорией; на это результат аналитической работы, которая только и сообщает сведения о забытых переживаниях, или, выражаясь резче, но и менее правильно, может возвратить о них воспоминания. Теория гласит, что в противоположность расхожему мнению половая жизнь человека — или то, что ей соответствует позднее — обнаруживает ранний расцвет, который заканчивается примерно в пять лет, после чего наступает так называемый латентный период (продолжающийся до пубертата), в котором дальнейшего развития сексуальности не происходит, более того, достигнутое аннулируется. Эта теория подтверждается анатомическим исследованием развития внутренних гениталий; она приводит к предположению, что человек происходит от вида животных, которые становились половозрелыми в пять лет, и пробуждает подозрение, что отсрочка и двувременное начало сексуальной жизни теснейшим образом связаны с историей становления человека. По-видимому, человек — единственное животное с такой латентностью и сексуальным запаздыванием. Для проверки теории были бы необходимы исследования на приматах, которые, как мне известно, не проводились. В психологическом отношении не может быть безразличным, что период инфантильной амнезии совпадает с этим ранним периодом сексуальности. Возможно, это обстоятельство образует действительное условие возможного невроза, который в известном смысле является человеческой привилегией и в этом отношении предстает пережитком *(survival)* глубочайшей древности подобно известным частям анатомии нашего тела.

Дополнение II: общие свойства или особенности невротических феноменов. Здесь следует выделить два момента: *а)* воздей-

---

[1] [Ср. «Об инфантильных сексуальных теориях» (1908*c*), там же, т. 5, с. 180–181.]

ствия травмы бывают двоякого рода, позитивные и негативные. Первые — это усилия сделать травму вновь значимой, то есть вспомнить забытое переживание или, еще лучше, сделать его реальным, снова повторно его пережить, даже если оно было лишь ранней аффективной связью, возродить ее в аналогичных отношениях с другим человеком. Эти усилия называют *фиксацией* на травме и *навязчивым повторением*. Они могут включаться в так называемое нормальное Я и в качестве постоянных тенденций придавать ему неизменные черты характера, хотя — или, скорее, именно поэтому — их действительные причины, их историческое происхождение позабыты. Так, мужчина, проведший свое детство в чрезмерной, сегодня забытой близости с матерью, может всю свою жизнь искать женщину, от которой будет зависеть, которая будет кормить его и поддерживать. Девушка, ставшая в раннем детстве объектом сексуального совращения, может направить свою последующую сексуальную жизнь на то, чтобы снова и снова провоцировать подобные посягательства. Легко догадаться, что благодаря такому взгляду на проблему невроза мы продвигаемся к пониманию формирования характера вообще.

Негативные реакции преследуют противоположную цель — ничего не помнить о забытых травмах и ничего не возобновлять. Мы можем обозначить их как *защитные реакции*. Их главным выражением являются так называемые *избегания*, которые могут усиливаться до *торможений* и *фобий*. Также и эти негативные реакции вносят огромный вклад в формирование характера; в сущности они являются такими же фиксациями на травме, как и их оппоненты, но это фиксации с противоположной тенденцией. Симптомы невроза в узком смысле представляют собой компромиссные образования, в которых двояким образом сходятся исходящие от травм стремления, в результате чего в них преобладает и находит свое выражение часть то одной, то другой направленности. Вследствие этой противоположности реакций создаются конфликты, которые обычно не могут прийти к завершению.

б) Все эти феномены, как симптомы, так и ограничения Я и устойчивые изменения характера, обладают *свойством навязчивости*, то есть при большой психической интенсивности они обнаруживают значительную независимость от организации других душевных процессов, приспособленных к требованиям реального внешнего мира и подчиняющихся законам логического мышления. На них [на патологические феномены] внешняя реальность не влияет или

влияет в недостаточной степени, ни она, ни ее психическое представительство их не заботит, так что они легко оказываются в активном противоречии с тем и другим. Они являются, так сказать, государством в государстве, недоступной, не пригодной для совместной работы партией, которой, однако, может удаться взять верх над другим, так называемым нормальным и заставить его служить себе. Если такое случается, то этим достигается власть внутренней психической реальности над реальностью внешнего мира, открывается путь к психозу[1]. Но и там, где дело так далеко не заходит, практическое значение этих отношений едва ли можно переоценить. Торможение жизни и нежизнеспособность людей, оказавшихся во власти невроза, является очень важным фактором в человеческом обществе, и в них можно распознать непосредственное выражение их фиксации на ранней части их прошлого.

А теперь мы спросим: как обстоит дело с латентностью, которая должна нас особо интересовать с точки зрения аналогии? За травмой детства непосредственно может последовать невротическая вспышка, детский невроз, исполненный защитными усилиями и сопровождающийся образованием симптомов. Он может сохраняться долгое время, вызывать очевидные нарушения, но может также протекать скрытно и остаться незамеченным. Как правило, в нем берет верх защита; в любом случае остаются изменения Я[2], сопоставимые с образованием рубца. Лишь изредка детский невроз без прерывания переходит в невроз взрослого. Гораздо чаще он отделяется периодом внешне ненарушенного развития, процессом, который поддерживается или обеспечивается вмешательством физиологического латентного периода. И только позднее происходит изменение, посредством которого окончательный невроз проявляется как запоздалое воздействие травмы. Это случается либо с наступлением пубертата, либо некоторое время спустя. В первом случае потому, что влечения, усиленные физическим созреванием, теперь мо-

---

[1] [Ср. редакторское примечание, ниже, с. 575.]

[2] [Отношение между изменениями Я, контркатексисами и реактивными образованиями впервые разъясняется в работ «Торможение, симптом и тревога» (1926*d*); см. *Studienausgabe*, т. 6, с. 295–297 и с. 301. *Терапевтическое* изменение Я (которое здесь не обсуждается) в более поздних работах Фрейда рассматривается как упразднение тех изменений Я, которые возникли вследствие защитных процессов. См. «Конечный и бесконечный анализ» (1937*c*), раздел V, *Studienausgabe*, дополнительный том, с. 378–379, и «Очерк психоанализа» (1940*a*), глава VI, там же, с. 418.]

гут возобновить борьбу, в которой они вначале были побеждены защитой, во втором случае потому, что реакции и изменения Я, возникшие в процессе защиты, оказываются теперь помехой для решения новых жизненных задач, и это приводит теперь к тяжелым конфликтам между требованиями реального внешнего мира и Я, которое хочет сохранить свою организацию, с трудом приобретенную в защитной борьбе. Феномен латентности невроза между первыми реакциями на травму и последующей вспышкой заболевания должен быть признан типичным. Это заболевание можно также рассматривать как попытку излечения, как стремление вновь примирить части Я, отщепленные под влиянием травмы, с остальными частями и объединить их в могущественное по отношению к внешнему миру целое. Но такая попытка удается лишь в редких случаях, если на помощь не приходит аналитическая работа, да тогда не всегда, и довольно часто она оканчивается полным опустошением и расщеплением Я или победой над ним отщепившейся в раннем возрасте части, которую подчинила своему влиянию травма.

Чтобы убедить читателя, потребовало бы подробное сообщение многочисленных биографий невротиков. Но из-за обширности и трудности предмета это полностью упразднило бы характер данной работы. Она превратилась бы в статью, посвященную теории неврозов, но и тогда она оказала бы влияние только на то меньшинство, которое избрало целью жизни изучение и применение психоанализа. Поскольку я обращаюсь здесь к более широкому кругу, я могу разве что попросить читателя, чтобы он временно с некоторым доверием отнесся к только что вкратце приведенным рассуждениям, и с этим, стало быть, связано признание с моей стороны, что выводы, к которым я его подвожу, он должен принять лишь в том случае, если теории, являющиеся их предпосылками, окажутся верными.

Тем не менее я попытаюсь рассказать отдельный случай, позволяющий особенно ясно понять некоторые из упомянутых особенностей невроза. Разумеется, от одного-единственного случая нельзя ожидать, что он продемонстрирует все, и не нужно разочаровываться, если по своему содержанию он окажется очень далек от того, чему мы пытаемся найти аналогию.

Мальчик, который, как это часто бывает в мещанских семьях, в первые годы жизни делил спальню с родителями, неоднократно, более того, регулярно имел возможность в возрасте едва обретенной

способности говорить наблюдать сексуальные отношения между родителями, кое-что видеть и еще больше слышать. В наступившем позднее неврозе, разразившемся непосредственно после первой спонтанной поллюции, самым первым и самым стойким симптомом является нарушение сна. Он становится чрезвычайно чувствительным к ночным шумам и, однажды проснувшись, не может снова обрести сон. Это нарушение сна было самым настоящим компромиссным симптомом, с одной стороны, выражением его защиты от тех ночных восприятий, с другой стороны — попыткой восстановить состояние бодрствования, в котором он мог получать те впечатления.

Преждевременно побуждаемый таким наблюдением к агрессивному проявлению мужественности, ребенок начал возбуждать рукой свой маленький пенис и совершал различные сексуальные атаки на мать, отождествляя себя с отцом, на место которого он себя ставил. Так продолжалось до тех пор, пока, наконец, мать не запретила ему касаться своего члена, а затем не пригрозила ему, что расскажет об этом отцу, а тот в наказание лишит его греховного члена. Эта угроза кастрации оказала на мальчика необычайно сильное травматическое воздействие. Он прекратил свою сексуальную деятельность и изменил свой характер. Вместо того чтобы идентифицироваться с отцом, он стал его бояться, занял по отношению к нему пассивную позицию и плохим поведением провоцировал его иногда к физическим наказаниям, имевшим для него сексуальное значение, поскольку при этом он мог идентифицироваться с обидевшей его матерью. За саму мать он цеплялся со все большей тревогой, словно даже на мгновение не мог лишиться ее любви, в которой он видел защиту от угрожавшей со стороны отца кастрации. В этой модификации эдипова комплекса он провел латентный период, который оставался свободным от явных расстройств. Он стал примерным ребенком, успешно учился в школе.

Итак, мы проследили непосредственное воздействие травмы и подтвердили факт латентности.

Наступление пубертата принесло с собой явный невроз и обнаружило его второй главный симптом, сексуальную импотенцию. Он утратил чувствительность своего члена, не пытался к нему прикасаться, не решался сблизиться с женщиной с сексуальными намерениями. Его сексуальная деятельность оставалась ограниченной психическим онанизмом с садистскими и мазохистскими фантазиями, в которых нетрудно узнать ответвления тех ранних наблюдений за

коитусом родителей. Всплеск усилившейся мужественности, который приносит с собой пубертат, был израсходован на неистовую ненависть к отцу и на неповиновение ему. Это крайнее, ни с чем не считающееся и доходившее до саморазрушения отношение к отцу стало также повинным в его неудаче в жизни и его конфликтах с внешним миром. Он имел право ничего не добиваться в своей профессии, поскольку эту профессию ему навязал отец. Он также не завел друзей, никогда не находился в хороших отношениях со своими начальниками.

Когда, обремененный этими симптомами и отсутствием способностей, он после смерти отца, наконец, нашел жену, у него словно ядро его сущности проявились черты характера, сделавшие общение с ним трудной задачей для всех, кто находился с ним рядом. У него развилась абсолютно эгоистическая, деспотическая и жестокая личность, которой явно была присуща потребность подавлять и обижать других. Он являл собой точную копия отца, образ которого отложился в его памяти, то есть это было оживлением идентификации с отцом, которую в свое время маленький мальчик осуществил из сексуальных мотивов. В этой части мы узнаем *возвращение* вытесненного, которое мы описали среди важных особенностей невроза наряду с непосредственными воздействиями травмы и феноменом латентности.

Г
ПРИМЕНЕНИЕ

Ранняя травма — защита — латентность — вспышка невротического заболевания — частичное возвращение вытесненного: так выглядела формула, которую мы составили для развития невроза. Теперь я приглашаю читателя сделать еще один шаг и предположить, что в жизни человеческого рода случилось примерно то же самое, что и в жизни индивидов. То есть также и здесь имелись процессы сексуально-агрессивного содержания, которые оставили после себя стойкий след, но большей частью были вытеснены и забыты; позднее, после длительного латентного периода, они вновь проявили свое действие, создав феномены, сходные по структуре и тенденции с невротическими симптомами.

Мы полагаем, что можем разгадать эти процессы и хотим показать, что их симптоматическими последствиями являются религи-

озные феномены. Поскольку после появления эволюционной идей уже нельзя сомневаться, что человеческий род имеет предысторию, и поскольку она неизвестна, то есть забыта, такой вывод имеет чуть ли не значение постулата. Если мы узнаем, что действенные и забытые травмы здесь, как и там, относятся к жизни в человеческой семье, то мы будем приветствовать это как весьма желательное, непредвиденное дополнение, не вытекавшее из предыдущих рассуждений.

Это утверждение я выдвинул еще четверть века назад в своей книге «Тотем и табу» (1912–1913) и здесь должен его лишь повторить. В своем построении я исхожу из сведений Ч. Дарвина, и оно включает в себя предположение Аткинсона[1]. Оно гласит, что Они утверждают, что в доисторические времена первобытные люди жили в небольших ордах[2] под властью сильного самца. Время указать невозможно, привязки к известным нам геологическим эпохам получить не удается, вероятно, те человеческие существа еще не продвинулись далеко в речевом развитии. Важной частью конструкции является предположение, что описываемая судьба затронула всех первобытных людей, то есть всех наших предков.

История рассказывается чрезвычайно сжато, как если бы то, что в действительности растянулось на тысячелетия и на протяжении этого долгого времени повторялось бесчисленное множество раз, случилось только однажды. Сильный самец был вожаком и отцом всей орды, неограниченным в своей власти, которую он употреблял насильственным образом. Все особи женского пола — жены и дочери своей орды — были его собственностью, как, видимо, и похищенные из других орд. Судьба сыновей была тяжкой; если они пробуждали ревность отца, их убивали, кастрировали или изгоняли. Они были вынуждены вместе жить в небольших общинах и добывать себе жен посредством разбоя; в этих общинах то одному, то другому удавалось достигать положения, сходного с положением отца в первичной орде. В силу естественным причин в исключительном положении оказывались младшие сыновья, которые, будучи защищенными материнской любовью, могли извлечь выгоду из старения отца и заменить его после смерти. Кое-кто полагает, что отголоски изгнания старших сыновей и предпочтения младших обнаруживаются в легендах и сказках.

---

[1] [См. Darwin (1871, т. 2, 362–363) и Atkinson (1903, 220–221).]

[2] [См. редакторские примечания выше, с. 410, прим. 4, и с. 230, прим. 1.]

Следующий, решающий шаг к изменению этого первого вида «социальной» организации, должно быть, состоял в том, что изгнанные, жившие в общине братья объединились, одолели отца и по обычаю тех времен съели его сырое мясо. Этот каннибализм не должен шокировать нас, он далеко вдается и в более поздние времена. Важно, однако, что мы приписываем этим первобытным людям те же самые эмоциональные установки, которые можем установить посредством психоаналитического исследования у современных примитивных людей, у наших детей. То есть что они не только ненавидели и боялись отца, но и почитали его как пример для подражания и что каждый в действительности хотел занять его место. В таком случае акт каннибализма становится понятным как попытка обеспечить идентификацию с ним путем поглощения его части.

Можно предположить, что после отцеубийства последовал более продолжительный период, когда братья боролись друг с другом за наследство отца, заполучить которое каждый хотел для себя одного. Осознание опасностей и тщетности этой борьбы, память о совместно осуществленной освободительной акции и эмоциональных связях друг с другом, возникших в период изгнания в конце концов привели к единению между ними, к своего рода общественному договору. Возникла первая форма социальной организации с *отказом от влечений*[1], признанием взаимных *обязательств*, введением в действие определенных объявленных нерушимыми (священными) *институтов*, то есть появились начальные формы морали и права. Каждый в отдельности отказался от идеала добиться для себя отцовского положения, от обладания матерью и сестрами. Тем самым были установлены *табу инцеста* и требование *экзогамии*. Значительная часть полноты власти, высвободившейся в результате убийства отца, перешла к женщинам, наступило время *матриархата*. Память об отце продолжала жить в этот период «союза братьев». В качестве замены отца было найдено сильное, вначале, возможно, всегда также внушавшее страх животное. Пожалуй, такой выбор нам покажется странным, но пропасти, которую впоследствии создал человек между собой и животным, для примитивных людей не существовало, и она не существует также у наших детей, чьи фобии животных мы сумели понять как страхом перед отцом. В отноше-

---

[1] [Эта тема обсуждается в части II, раздел Г, ниже, с. 561 и далее.]

нии к тотемному животному полностью сохранилась первоначальная двойственность (амбивалентность) эмоционального отношения к отцу. С одной стороны, тотем считался телесным родоначальником и ангелом-хранителем клана, его нужно было почитать и беречь; с другой стороны, устраивался праздник, во время которого ему была уготована участь, постигшая праотца. Все сотоварищи совместно убивали и съедали его (тотемная трапеза по Робертсону Смиту [1894]). Это великое празднество в действительности было празднованием триумфальной победы объединившихся сыновей над отцом.

Где в этой взаимосвязи остается религия? Я думаю, у нас есть полное право признать в тотемизме с его почитанием замены отца, амбивалентностью, доказываемой тотемной трапезой, введением мемориальных торжеств, запретов, нарушение которых карается смертью, первую форму проявления религии в человеческой истории и подтвердить ее с самого начала существующую связь с социальными образованиями и моральными обязательствами. Дальнейшее развитие религии мы можем рассмотреть здесь лишь в самом кратком обзоре. Без сомнения, оно идет параллельно с культурным прогрессом человеческого рода и с изменениями в строении человеческих сообществ.

Следующим шагом от тотемизма является очеловечивание почитаемого существа. Место животных занимают человеческие боги, происхождение которых от тотемом очевидно. Либо бог по-прежнему изображается в виде животного, либо, по меньшей мере, с головой животного, либо тотем становится предпочитаемым и неразлучным спутником бога, либо в сказании бог побеждает именно это животное, которое, однако, было всего лишь его предтечей. В один трудно определимый момент этого развития появляются великие материнские божества, еще до мужских божеств, которые затем долгое время сохраняются рядом с теми. Между тем произошел великий социальный переворот. Материнское право сменилось восстановленным патриархальным порядком. Правда, новые отцы никогда не достигали всемогущества праотца, их было много, и они жили друг с другом в более крупных союзах, чем те, когда существовала орда, они были должны ладить друг с другом, оставались ограниченными социальными коллективными договорами. Вероятно, материнские божества возникли в период ограничения матриархата как возмещение ущерба, понесенного ущемленными матерями.

Мужские божества вначале появляются в качестве сыновей рядом с великими матерями и только позднее они принимают отчетливые черты отцовских фигур. Эти мужские боги политеизма отражают отношения патриархальной эпохи. Они многочисленны, взаимно ограничивают друг друга, иногда подчиняются превосходящему верховному богу. Но следующий шаг ведет к теме, которая нас здесь занимает, к возвращение одного, единственного, безгранично господствующего бога-отца[1].

Нужно признать, что этот исторический обзор неполон и в некоторых пунктах ненадежен. Но тот, кто захотел бы объявить нашу конструкцию истории первобытного общества не более чем фантазией, серьезно недооценил бы богатства и доказательной силы вошедшего в нее материала. Большие части прошлого — тотемизм, мужские союзы, — которые соединяются здесь в единое целое, доказаны исторически. Многое другое сохранилось в превосходных повторениях. Так, автору не раз бросалось в глаза, насколько точно обряд христианского причащения, в котором верующие в символической форме съедают кровь и плоть своего бога, воспроизводит значение и содержание древней тотемной трапезы. Многочисленные остатки забытой древности сохранились в легендах и сказках народов, а аналитическое исследование душевной жизни детей в неожиданном изобилии предоставило материал, чтобы заполнить пробелы нашего знания древних времен. В качестве вклада в понимание столь важного отношения к отцу мне нужно сослаться лишь на фобии животных, на кажущийся таким странным страх быть съеденным отцом, и на необычайную интенсивность страха кастрации. В нашей конструкции нет ничего, было бы вольной выдумкой, что не могло бы опереться на прочное основание.

Если признать наше описание историй первобытного общества в целом правдоподобным, то в религиозных учениях и ритуалах можно выявить два элемента: с одной стороны, фиксации на давней семейной истории и ее остатки, с другой стороны, восстановления прошлого, возвращения забытого после долгих перерывов. Последний компонент, который до сих пор не замечали и поэтому не

---

[1] [Значительная часть представленного здесь материала гораздо подробнее обсуждается в четвертой статье работы «Тотем и табу» (1912–1913), выше, с. 387 и далее; и наоборот, в настоящей работе несколько больше говорится о материнских божествах. (Ср. в этой связи сноску на с. 495, выше; см. также некоторые замечания в «Психологии масс» (1921*c*), глав XII, выше, с. 126 и с. 127.) Вся эта тема снова затрагивается в части II, разделе Г, ниже, с. 564 и далее.]

понимали, здесь нужно проиллюстрировать по меньшей мере одним убедительным примером.

Особенно стоит подчеркнуть, что каждая возвращающаяся из забвения часть обладает особой силой, оказывает необычайно сильное влияние на человеческие массы и предъявляет неопровержимые претензии на истину, против которых логические возражения бессильны. На манер *credo quia absurdum*[1]. Эту странную особенность можно понять только по образцу бреда психотиков. Мы давно поняли, что в бредовой идее скрыта частица забытой истины, которая при своем возвращении должна была подвергнуться искажениям и неверным истолкованиям, и что навязчивая убежденность, которая создается для бреда, происходит из этого зерна истины и распространяется на окутывающие его заблуждения. Такое содержание истины, которую следует назвать *исторической*, мы должны признать и за догматами веры в религиях, которые, хотя и носят характер психотических симптомов, в качестве массовых феноменов избегли проклятия изоляции[2].

Ни одна другая часть религиозной истории не стала нам столь очевидной, как установление монотеизма в иудаизме и его продолжение в христианстве, если оставить в стороне такое же от начала и до конца понятное развитие от животного тотема к человеческому богу с его постоянными спутниками. (Еще у каждого из четырех христианских евангелистов есть свое любимое животное.) Если мы временно сочтем мировое господство фараона поводом для появления монотеистической идеи, то увидим, что она, оторванная от своей почвы и перенесенная на другой народ, после длительного периода латентности принимается этим народом, оберегается им как самое ценное достояние и со своей стороны сохраняет жизнь народа, наполняя его гордостью за свою избранность. Это религия праотца, к которой присоединяется надежда на воздаяние, вознаграждение и, наконец, на мировое господство. Эта последняя фантазия-желание, давно оставленная еврейским народом, еще и сегодня продолжает жить у врагов народа в вере в заговор «сионских мудрецов». Мы оставляем за собой право в одном из последующих разделов описать, каким образом особые качества заимствованной у египтян монотеистической религии должны были на длительный срок повли-

---

[1] [Это было рассмотрено Фрейдом еще в «Будущем одной иллюзии» (1927*c*): См. выше, с. 162 и прим. 1. Ср. также с. 564, ниже.]

[2] [См. часть II, раздел Ж, с. 572 и далее, ниже.]

ять на еврейский народ и его характер через отвержение магии и мистики, побуждение к развитию духовности[1] и подталкивание к сублимациям, как народ, воодушевленный обладанием истиной, исполненный сознанием своей избранности, пришел к высокой оценке интеллектуального и подчеркиванию этического и как прискорбная судьба, реальные разочарования этого народа могли усиливать все эти тенденции. Сейчас же мы хотим проследить развитие в другом направлении.

Восстановление праотца в его исторических правах было большим шагом вперед, но не могло быть концом. Также и другие части доисторической трагедии требовали признания. Что привело в действие этот процесс, — об этом нелегко догадаться. Похоже, что растущее сознание вины овладело еврейским народом, возможно, и всем тогдашним культурным миром как предтеча возвращения вытесненного содержания. Затем один человек из этого еврейского народа под видом религиозно-политического агитатора нашел повод, с помощью которого новая, христианская религия отделилась от иудаизма. Павел, римский еврей из Тарса, подхватил это сознание вины и правильно свел его к доисторическому источнику. Он назвал его «первородным грехом», им было преступление против бога, которое можно было искупить только смертью. Вместе с первородным грехом в мир пришла смерть. В действительности этим заслуживающим смерти преступлением было убийство впоследствии обожествленного праотца. Но об убийстве не помнили, а вместо него фантазировали о его искуплении, и поэтому эту фантазию могли приветствовать как весть о спасении *(евангелие)*. Сын божий, будучи невиновным, позволил себя убить и тем самым взял на себя вину всех. Это должен был быть сын, ибо совершено было убийство отца. Вероятно, на создание фантазии о спасении оказали влияние восточные и греческие мистерии. Но самым главным в ней, по-видимому, был собственный вклад Павла. Он был религиозно предрасположенным человеком в истинном значении слова; темные следы прошлого таились в его душе, готовые прорваться в более осознанные регионы.

То, что Спаситель, будучи невинным, пожертвовал собой, было очевидным тенденциозным искажением, доставившим трудности логическому пониманию, ибо как может невиновный в убийстве

---

[1] [Ср. часть II, раздел В, с. 557 и далее, ниже.]

взять на себя вину убийцы посредством того, что позволяет убить себя самого? В исторической действительности такого противоречия не существовало. «Спасителем» не мог быть никто другой, кроме главного виновника, предводителя оравы братьев, одолевших отца. Существовал ли такой главный мятежник и предводитель, — это, на мой взгляд, придется оставить нерешенным. Это вполне возможно, но нужно также учитывать, что любой другой из оравы братьев, несомненно, имел желание совершить деяние только для себя и таким образом добиться для себя исключительного положения и создать замену для подлежащей упразднению, исчезающей в сообществе идентификации с отцом. Если такого предводителя не было, то в таком случае Христос — это наследник оставшейся неосуществленной фантазии-желания, если же такой предводитель был, то тогда он его преемник и его новое воплощение. Но безразлично, с чем мы имеем здесь дело — с фантазией или возвращением забытой реальности; в любом случае тут можно обнаружить истоки представления о герое, о герое, который всегда восстает против отца и убивает его в том или ином образе[1]. Также и действительное обоснование обычно с трудом доказуемой «трагической вины» героя в драме. Едва ли приходится сомневаться, что герой и хор в греческой драме представляют этого самого мятежного героя и ораву братьев, и немаловажно, что в средние века театр заново начинается с изображения страстей Христовых.

Мы уже говорили, что христианская церемония святого причастия, в ходе которой верующий вкушает кровь и плоть Спасителя, повторяет содержание давней тотемной трапезы, правда, лишь в ее нежном, выражающем почитание, но в ее агрессивном значении. Однако амбивалентность, господствующая в отношении к отцу, отчетливо проявилась в конечном результате религиозного нововведения. Якобы предназначенная для умиротворения бога-отца, она вылилась в его низложение и устранение. Иудаизм был религией отца, христианство стало религией сына. Старый бог-отец оказался позади Христа, Христос, сын, занял его место, именно так, как в те древние времена этого страстно желал каждый сын. Павел, продолжатель иудаизма, стал также его разрушителем. Сво-

---

[1] Эрнест Джонс обращает внимание на то, что бог Митра, убивающий быка, мог бы представлять собой этого предводителя, прославившего себя своим деянием. Известно, как долго почитание Митры спорило с молодым христианством за окончательную победу.

им успехом он, несомненно, был обязан в первую очередь тому факту, что идеей спасения он избавил человечество от чувства вины, но наряду с этим также тому обстоятельству, что отказался от избранности своего народа и зримого признака, обрезания, так что новая религия смогла стать универсальной, объемлющей всех людей. Если в этом поступке Павла свою роль также сыграла его личная мстительность из-за сопротивления, которое встретило его новшество в еврейских кругах, то тем самым все-таки была восстановлена одна особенность давней религии Атона, устранено ограничение, приобретенное при переходе к новому носителю, к еврейскому народу.

В некоторых отношениях новая религия означала культурный регресс по сравнению с более старой, иудейской, как это обычно бывает при вторжении новые массы людей более низкого культурного уровня вторгаются или при допуске новых человеческих масс более низкого уровня. Христианская религия не сохранила высоты духовности, к которой вознесся иудаизм. Она уже не была строго монотеистической, заимствовала у окружающих народов многочисленные символические ритуалы, восстановила великое материнское божество и нашла место для размещения многих божественных фигур политеизма в прозрачной оболочке, хотя и в подчиненном положении. Но прежде всего она не закрылась, подобно религии Атона и последующей религия Моисея, от проникновения суеверных, магических и мистических элементов, которые должны были означать серьезное препятствие для духовного развития в последующие два тысячелетия.

Триумф христианства был обновленной победой жрецов Амона над богом Ихнатона после полуторатысячелетнего интервала и на более широкой арене. И все же в религиозно-историческом отношении, то есть с точки зрения возвращения вытесненного, христианство было шагом вперед, иудейская религия отныне стала в известной мере реликтом.

Стоило бы стараний понять, каким образом получилось так, что монотеистическая идея смогла произвести столь глубокое впечатление именно на еврейский народ, и он так упорно ее придерживался. Я думаю, что на этот вопрос можно ответить. Судьба сделала близким еврейскому народу великое деяние и злодеяние первобытных времен, отцеубийство, побудив повторить его с Моисеем, выдающейся фигурой отца. Это был случай «проигрывания» вместо воспоминания, как это часто бывает во время аналитичес-

кой работы с невротиком. Но на побуждение к воспоминанию, которое им дало учение Моисея, они реагировали отрицанием своего поступка, оставались признательными великому отцу и, таким образом, закрыли доступ к месту, с которого впоследствии Павлу предстояло продолжить древнюю историю. Вряд ли неважно или случайно, что насильственная смерть исходным пунктом создания новой, Павловой религии послужила другого великого человека также стала отправной точкой для религиозного нововведения Павла, человека, которого небольшое число приверженцев в Иудее считало сыном бога и предвещенным мессией, на которого также впоследствии была перенесена часть истории детства, приписанной Моисею [см. с. 465], но о котором на самом деле мы знаем едва ли больше достоверного, чем о самом Моисее: был ли он действительно великим учителем, каким его изображают евангелия, или не оказались ли решающими для значения, приобретенного его персоной, факт и обстоятельства его смерти. Павел, ставший его апостолом, самого его не знал.

Убийство Моисея еврейским народом, обнаруженное Зеллином по его следам в предании и удивительным образом без каких-либо доказательств предполагавшееся молодым Гёте[1], становится, таким образом, незаменимой частью нашей конструкции, важным связующим звеном между забытым событием древних времен и его последующим появлением снова в форме монотеистических религий[2]. Заманчиво предположить, что раскаяние в убийстве Моисея дало толчок к возникновению фантазии-желания о мессии, который должен был возвратиться и принести своему народу освобождение и обещанное мировое господство. Если Моисей был этим первым мессией, то тогда Христос стал его заместителем и последователем, тогда также и Павел с известным историческим правомочием мог воззвать к народам: «Смотрите, мессия и в самом деле пришел, ведь он был убит на ваших глазах». Тогда также и в воскресении Христа есть частица исторической истины, ибо он был [воскресшим Моисеем и стоял за ним] вернувшимся праотцем первобытной орды, просветленным и в качестве сына занявшим место отца[3].

---

[1] «Израиль в пустыне»; т. 7 Веймарского издания, с. 170.

[2] Ср. в связи с этой темой известные рассуждения Фрэзера, «The Golden Bough», Part III, *The Dying God*. [Frazer, 1911*c*.]

[3] [В *G. W.*, т. 16, с. 196, слова этого предложения «воскресшим Моисеем и стоял за ним» опущены.]

Бедный еврейский народ, с привычным упорством продолжавший отрицать убийство отца, с течение времени тяжело поплатился за это. Ему снова и снова говорили в укор: «Вы убили нашего бога». И этот упрек, если его правильно перевести, справедлив. В таком случае с точки зрения истории религий он гласит: «Вы не хотите *сознаться*, что убили бога» (прообраз бога, праотца, и его последующие перевоплощения). Здесь следовало бы добавить: «Мы, правда, сделали то же самое, но мы в этом *сознались* и с тех пор искупили вину». Не все упреки, с помощью которых антисемитизм преследует потомков еврейского народа, могут сослаться на подобное оправдание. Феномен интенсивной и стойкой ненависти народов к евреям, разумеется, должен иметь больше одного основания. Можно разгадать целый ряд причин, некоторые из них явно происходят из реальности и не нуждаются в истолковании, другие, более глубокие, проистекающие из скрытых источников, хотелось бы признать специфическими мотивами. Среди первых самым несостоятельным, пожалуй, является упрек в том, что евреи — пришлый народ, ибо во многих местах, где сегодня господствует антисемитизм, евреи принадлежат к самым древним частям населения или даже поселились в данной местности раньше, чем современные жители. Это относится, например, к городу Кёльну, куда евреи пришли вместе с римлянами еще до того, он был занят германцами[1]. Другие обоснования ненависти к евреям более веские, например, то обстоятельство, что они чаще всего живут как меньшинство среди других народов, ибо чувство общности масс нуждается для своего дополнения во враждебности к стоящему особняком меньшинству, а численная слабость этих изгоев подвигает к их подавлению. Совершенно непростительны, однако, две других особенности евреев. Во-первых, что они в некоторых отношениях отличаются от своих «народов-хозяев». Не отличаются в корне, ибо они не азиаты чуждой расы, как утверждают враги, а состоят в основном из остатков средиземноморских народов и унаследовали культуру Средиземного моря. Но все же они другие, зачастую отличаются не поддающимся определению образом, особенно от нордических народов, а нетерпимость масс к малым различиям, как ни странно, проявляется сильнее, чем к фундаментальным[2]. Еще сильнее действует вто-

[1] [В своем «Автопортрете» (1925*d*, примерно в начале) Фрейд упоминает, что по преданию семья его отца долгое время проживала в Кёльне.]

[2] [Ср. «нарцизм небольших различий» в работе «Неудовлетворенность культурой» (1930*a*), глава V, выше, с. 243, где также говорится об антисемитизме.]

рой момент, а именно то, что они противятся всем притеснениям, что даже самым жестоким преследованиям не удалось их истребить, более того, что они, напротив, демонстрируют способность утверждать себя в практической жизни, а там, где их допускают, вносить ценный вклад во все культурные достижения.

Более глубокие мотивы ненависти к евреям уходят корнями в давно прошедшие времена, они действуют из бессознательного народов, и я готов к тому, что они вначале покажутся неправдоподобными. Я осмелюсь утверждать, что ревность к народу, который выдавал себя за появившегося первым на свет, предпочитаемого ребенка бога-отца, еще и сегодня не преодолена у других, словно они поверили этой претензии. Далее, среди обычаев, с помощью которых обособляли себя евреи, обрезание произвело неприятное, жуткое впечатление, которое, пожалуй, объясняется напоминанием о внушающей страх кастрации и тем самым затрагивает охотно забытую часть первобытного прошлого. И, наконец, самый поздний мотив этого ряда: не следует забывать, что все эти народы, которые сегодня выделяются ненавистью к евреям, стали христианами только в поздние исторические эпохи, зачастую принужденные к этому кровавым насилием. Можно было бы сказать, что все они «плохо крещены», что под тонким слоем христианства они остались такими же, какими были их предки, поклонявшиеся варварскому политеизму. Они не преодолели своей неприязни к новой, навязанной им религии, но они сместили ее на источник, из которого к ним пришло христианство. Тот факт, что евангелия рассказывают историю, где события происходят среди евреев и где, собственно, речь идет лишь о евреях, облегчил такое смещение. Их ненависть к евреям является, по существу, ненависть к христианам, и не следует удивляться, что в немецкой национал-социалистической революции эта тесная связь двух монотеистических религий находит столь явное выражение во враждебном обращении с обеими[1].

[1] [Бессознательные причины антисемитизма, связанные с комплексом кастрации и в обрезанием, Фрейд, по-видимому, впервые упоминает в примечании к своему описанию случая «маленького Ганса» (1909*b*), *Studienausgabe*, т. 8, с. 36, прим. 2. Он повторяет этот аргумент в добавленном в 1919 году примечании к своему очерку, посвященному Леонардо (1910*c*), там же, т. 10, с. 121, прим. 2. Пассаж об антисемитизме в «Неудовлетворенности культурой» упомянут в предыдущей сноске. Тем не менее рассуждения Фрейда на эту тему подробнее всего представлены в данной работе.]

Д
ТРУДНОСТИ

Возможно, в вышеуказанном нам удалось провести аналогию между невротическими процессами и религиозными событиями и тем самым указать на неожиданное происхождение последних. При таком переносе из индивидуальной психологии в психологию масс выявляются две трудности разные по характеру и значению, к которым мы теперь должны обратиться. Первая состоит в том, что здесь мы рассматриваем только один случай из богатой феноменологии религий и не пролили свет на другие. С сожалением автор должен признать, что он не может предложить ничего большего, кроме одной этой пробы, что его специальных знаний недостаточно, чтобы дополнить исследование. Из своих ограниченных познаний он может еще, скажем, добавить, что установление магометанской религии ему кажется сокращенным повторением иудаистской, в подражание которой она появилась. Более того, похоже на то, что первоначально пророк намеревался полностью принять для себя и своего народа иудаизм. Возвращение единственного великого праотца вызвало у арабов чрезвычайный подъем самосознания, приведший к значительным успехам в миру, но он в них и исчерпался. Аллах проявил себя в отношении своего избранного народа намного благодарней, чем в свое время Яхве по отношению к своему. Но внутреннее развитие новой религии вскоре пришло к застою, возможно, потому, что не было того углубления, которое в случае иудаизма вызвало убийство основателя религии. Внешне рационалистические религии Востока в своей сущности являются культом предков, то есть останавливаются также на ранней ступени реконструкции прошлого. Если верно, что у примитивных народов настоящего времени в качестве единственного содержания их религии обнаруживается признание высшего существа, то это можно понять только как задержку религиозного развития и связать с бесчисленными случаями рудиментарных неврозов, констатируемых в той другой области. Почему здесь, как и там, не было продолжения, — в обоих случаях мы этого не понимаем. Нужно подумать о том, чтобы сделать за это ответственной индивидуальную одаренность этих народов, направление их деятельности и их социальное положение в целом. Впрочем, доброе правило аналитической работы состоит в том, чтобы довольствоваться объяснением имеющегося и не утруждать себя объяснением того, что не произошло.

Вторая трудность при этом переносе на масс психологию гораздо важнее, поскольку она поднимает новую принципиальную проблему. Возникает вопрос, в какой форме действенное предание присутствовало в жизни народов, — вопрос, которого нет у индивида, ибо здесь он решен благодаря существованию в бессознательном следов воспоминаний о прошлом. Вернемся к нашему историческому примеру. Мы обосновали компромисс в Кадесе мощной традицией, которая сохранялась у тех, кто вернулся из Египта. Этот случай не таит проблемы. По нашему предположению, такая традиция опиралась на сознательное воспоминание об устных сообщениях, которые жившие тогда люди получили от своих предков всего лишь два или три поколения назад, последние же были участниками или очевидцами данных событий. Но можем ли мы относительно последующих столетий полагать то же самое, что предание всегда имело основой знание, которое сообщалось обычным путем и переносилось от деда к внуку? Что это были за люди, которые хранили такое знание и устно распространяли его, — этого уже, как более раннем случае, указать нельзя. Согласно Зеллину, предание об убийстве Моисея всегда существовало в кругу жрецов, пока, наконец, оно не нашло свое письменное выражение, которое единственно и позволило Зеллину его разгадать. Но оно могло быть известным лишь нескольким людям, оно не было достоянием народа. И достаточно ли этого, чтобы объяснить его воздействие? Можно ли такому знанию нескольких людей приписать способность столь неослабно владеть массами, если оно становится им известным? Скорее дело обстоит так, словно и в невежественной массе имелось нечто такое, что в некотором смысле родственно знанию немногих людей и соприкасается с ним, когда оно выражается.

Оценка становится еще более сложной, когда мы обращаемся к аналогичному случаю из доисторических времен. То, что у праотца имелись известные качества, и какая судьба его постигла, в ходе тысячелетий совершенно определенно оказалось забытым, нельзя также предполагать, что, как в случае Моисея, существовало устное предания об этом. Стало быть, в каком смысле надо вообще учитывать предание? В какой форме оно могло существовать?

Чтобы упростить задачу читателей, которые не желают или не готовы углубиться в сложное психологическое положение вещей, предпошлю результат предстоящего исследования. Я полагаю, что в этом пункте между индивидом и массой имеется почти полное

сходство, также и в массах отпечаток прошлого сохраняется в виде бессознательных следов памяти.

У индивида, как мы полагаем, все более или менее ясно. След воспоминания о рано пережитом событии у него сохранился, только он находится в особом психологическом состоянии. Можно сказать, что индивид всегда это знал, точно так же, как он знает о вытесненном. Мы сформировали здесь определенные, легко подтверждаемые с помощью анализа представления о том, как что-то забывается и как через какое-то время может опять проявиться. Забытое не стерто, а только «вытеснено», следы памяти о нем совершенно свежие, но они изолированы вследствие «контркатексисов». Они не могут вступить в связь с другими интеллектуальными процессами, являются бессознательными, недоступными сознанию. Может быть и так, что известные части вытесненного избежали этой участи, остаются доступными воспоминанию, иногда всплывают в сознании, но и тогда они изолированы, словно инородные, ни с чем не связанные тела. Так может быть, но не обязательно так будет, вытеснение может быть также полным, и на этом случае мы хотим в дальнейшем остановиться.

Это вытесненное сохраняет свой импульс, свое стремление проникнуть в сознание. Своей цели оно достигает при трех условиях: 1) когда сила контркатексиса снижается вследствие болезненных процессов, поражающих другую часть, так называемое Я, или вследствие иного распределения катектических энергий в этом Я, как это обычно случается в состоянии сна; 2) когда связанные с вытесненным компоненты влечения испытывают особое усиление, чему лучшим примером являются процессы в пубертатный период; 3) когда в свежем переживании в какое-то время появляются впечатления, переживания, настолько сходные с вытесненным, что способны его пробудить. В таком случае свежее переживание усиливается скрытой энергией вытесненного, и вытесненное начинает действовать позади него и с его помощью. Ни в одном из этих трех случаев ранее вытесненное не проникает в сознание легко, в неизменном виде — оно всегда должно подвергнуться искажениям, доказывающим влияние не полностью преодоленного сопротивления вследствие контркатексиса, или модифицирующее влияние недавнего переживания, или то и другое.

Признаками и опорой для ориентировки нам служит различие — сознателен или бессознателен психический процесс. Вытесненное бессознательно. Тут было бы желательным упрощением, если бы это положение допускало инверсию, то есть если бы различие

качеств «сознательное» (сз) и «бессознательное» (бсз)[1] совпадало с делением: принадлежащее к Я и вытесненное. Тот факт, что в нашей душевной жизни имеются такие изолированные и бессознательные явления, был бы новым и достаточно важным. В действительности дело обстоит сложнее. Верно, что все вытесненное является бессознательным, но уже неверно, что все то, что относится к Я, сознательно. Обратим внимание на то, что сознание — качество мимолетное, свойственное психическому процессу только временно. Поэтому для наших целей мы даже заменить «сознательное» на «способное к осознанию» и назвать это качество «предсознательным» (псз). В таком случае правильнее сказать, что в сущности Я является предсознательным (виртуально сознательным), но компоненты Я бессознательны.

Это последнее определение нам показывает, что качества, на которых мы до сих пор останавливались, недостаточны для ориентировки во тьме душевной жизни. Мы должны ввести другое разграничение, которое является уже не качественным, а *топическим* и в то же время, что придает ему особую ценность, *генетическим*. В нашей душевной жизни, которую мы понимаем как аппарат, состоящий из многих инстанций, округов, провинций, мы теперь отделяем область, которую и называем собственно *Я*, от другой, обозначаемой как *Оно*. Оно более старое, Я развилось из него, словно корковый слой, под влиянием внешнего мира. В Оно действуют наши первоначальные побуждения, все процессы в Оно протекают бессознательно. Я, как мы уже упоминали, совпадает с областью предсознательного, оно содержит компоненты, обычно остающиеся бессознательными. Для психических процессов в Оно имеют силу совершенно иные законы течения событий и взаимного влияния, чем законы, господствующие в Я. В действительности как раз открытие этого различия и привело нас к нашему новому пониманию и его обосновывает.

Вытесненное следует причислить к Оно и подчиняется его механизмам, а отличается от него лишь с точки зрения происхождения. Дифференциация происходит в раннем возрасте, когда Я развивается из Оно. Затем часть содержимого Оно принимается Я и поднимается на предсознательный уровень, другая часть этим

---

[1] [С тех пор как за пятнадцать лет до этого Фрейд представил в работе «Я и Оно» (1923*b*, *Studienausgabe*, т. 3) структурную модель психики, он едва ли где-то еще снова использовал эти сокращения. Курьезный случай, что в данной работе, вопреки установленному им порядку, он употребляет их в «дескриптивном» значении.]

преобразованием не затрагивается и остается в качестве собственно бессознательного в Оно. Однако в ходе дальнейшего формирования Я некоторые психические впечатления и процессы в Я вследствие защитного процесса из него исключаются; они лишаются свойства предсознательного и поэтому вновь понижаются до уровня компонентов Оно. Стало быть, это и есть «вытесненное» в Оно. Что касается сообщения между двумя провинциями души, то мы предполагаем, что, с одной стороны, бессознательный процесс в Оно поднимается на уровень предсознательного и присоединяется к Я, и что, с другой стороны, предсознательное в Я может проделать обратный путь и возвратиться в Оно. То, что впоследствии в Я отмежевывается особая область, область «Сверх-Я»[1], остается вне нашего нынешнего интереса.

Все это может показаться далеко не простым[2], но когда осваиваешься с непривычным пространственным пониманием душевного аппарата, особых трудностей в представлении всего этого все же не возникает. Добавлю еще замечание, что изложенная здесь психическая топика не имеет ничего общего с анатомией мозга, она соприкасается с ней, собственно говоря, лишь в одном месте[3]. Неудовлетворительность этого представления, которую я ощущаю так же отчетливо, как и любой другой, происходит от нашего полного незнания *динамической* природы душевных процессов. Мы говорим себе: то, чем сознательное представление отличается от предсознательного, а предсознательное — от бессознательного, не может быть ничем иным, кроме как модификацией, возможно, также другим распределением психической энергии. Мы говорим о катексисах и гиперкатексисах, но сверх того у нас отсутствует всякое знания и даже какой-либо подход к пригодной рабочей гипотезе. О феномене сознания мы можем еще сказать, что первоначально оно связано с восприятием. Все ощущения, возникающие в результате восприятия болевых, тактильных, слуховых и зрительных раздражений, чаще всего сознательны. Процессы мышления и то, что, быть может, аналогично им в Оно, сами по себе бессознательны и получают доступ к сознанию благодаря связи с остатками воспоминаний

[1] [Однако кое-что о Сверх-Я говорится далее на с. 562–563.]

[2] [Более подробное описание Фрейд дает в 31-й лекции «Нового цикла» (1933*a*).]

[3] [Как утверждает Фрейд в аналогичной связи в работах «По ту сторону принципа удовольствия» (1920*g*; *Studienausgabe*, т. 3, с. 234) и «Я и Оно» (1923*b*; там же, с. 288), это место — система восприятия, которая локализуется как в анатомии, так и в метапсихологии Фрейда в коре больших полушарий мозга.]

о зрительных и слуховых восприятиях посредством речевой функции[1]. У животного, у которого речь отсутствует, эти отношения должны быть проще.

Впечатления от ранних травм, из которых мы исходили, либо не переводятся в предсознательное, либо вследствие вытеснения вскоре возвращаются в прежнее состояние Оно. В таком случае остатки воспоминаний о них бессознательны и действуют из Оно. Мы полагаем, что вполне можем проследить их дальнейшую судьбу, покуда речь идет о том, что пережито самим. Но добавляется новое осложнение, если мы обратим внимание на возможность того, что в психической жизни индивида могут быть действенными не только содержания, пережитые самим, но и содержания, имевшиеся уже при рождении, части филогенетического происхождения, *архаическое наследие*. Тогда возникают вопросы: в чем оно состоит, что оно содержит, какие есть доказательства этого?

Ближайший и самый надежный ответ гласит: оно состоит в определенных предрасположенностях, присущих всем живым существам. То есть в способности и наклонности выбирать определенные направления развития и особым образом реагировать на некоторые возбуждения, впечатления и раздражения. Поскольку опыт показывает, что в этом отношении у особей человеческого рода возникают различия, стало быть, архаическое наследие включает и эти различия, они представляют собой то, что у отдельного человека считается *конституциональным* моментом. Поскольку же все люди, по крайней мере в своем раннем детстве, переживают примерно одно и то же, то и реагируют на это одинаковым образом, и может закрасться сомнение, не следует ли эти реакции вместе с их индивидуальными различиями причислить к архаическому наследию. Сомнение надо отбросить: фактом этого единообразия наше знание об архаическом наследии не обогащается.

Между тем психоаналитическое исследование принесло отдельные результаты, которые дают нам пищу для размышления. В первую очередь это универсальность символики языка. Символическое замещение одного предмета другим — то же самое имеет место при совершении обрядов — знакомо всем нашим детям и является чуть ли не само собой разумеющимся. Мы не можем у

[1] [Подробное техническое обсуждение этих процессов содержится в метапсихологической работе «Бессознательное» (1915*e*), *Studienausgabe*, т. 3, с. 160–161.]

18 Зак. 5290

них показать, как они этому научились, и во многих случаях должны согласиться, что обучение невозможно. Речь идет об изначальном знании, впоследствии забытом взрослым. Хотя в своих сновидениях он использует те же самые символы, но не понимает их, если аналитик не истолковывает их ему, да и тогда он неохотно доверяет переводу. Если он пользовался одним из часто употребляемых оборотов речи, в которых зафиксирована эта символика, то ему приходится признать, что истинный их смысл полностью от него ускользнул. Символика не считается также и с различиями языков; вероятно, исследования показали бы, что она распространена повсеместно и что она одна и та же у всех народов. Таким образом, похоже на то, что здесь перед нами гарантированный случай архаического наследия, относящийся к периоду развития речи, но все же можно было бы попытаться объяснить это и по-другому. Можно было бы сказать, что речь идет о мыслительных связях между представлениями, которые возникли в ходе исторического развития языка, а теперь должны возобновляться всякий раз там, где развитие речи происходит индивидуально. Тогда это было бы случаем наследования мыслительной диспозиции, подобно диспозиции влечения, и опять-таки не было бы новым вкладом в решение нашей проблемы.

Однако психоаналитическая работа выявила также и нечто другое, что по своему значению превосходит то, о чем говорилось прежде. Изучая реакции на ранние травмы, довольно часто мы с удивлением обнаруживаем, что они не придерживаются строго того, что было пережито в действительности, а отдаляются от него неким способом, который гораздо лучше подходит для прототипа филогенетического события и в общем и целом может быть объяснен только его влиянием. Отношение невротического ребенка к своим родителям, выраженное в эдиповом комплексе и комплексе кастрации, изобилует такими реакциями, которые кажутся индивидуально необоснованными и становятся понятными только филогенетически, благодаря связи с переживанием предшествующих поколений. Безусловно, стоило бы затраченных усилий тот материал, на который я могу здесь сослаться, в обобщенном виде представить общественности. Его доказательная сила кажется мне достаточно большой, чтобы отважиться на следующий шаг и выдвинуть утверждение, что архаическое наследие человека включает в себя не только диспозиции, но и содержания, следы воспоминаний о переживании предшествующих поколений. Тем самым объем и значение архаического наследия существенно возросли бы.

При более тщательном размышлении мы должны признать, что мы издавна вели себя так, как если бы наследование следов памяти о пережитом предками, независимо от прямой передачи сведений и от влияния воспитания посредством примера, не вызывало сомнений. Когда мы говорим о сохранении давней традиции в народе, о формировании народного характера, как правило, мы имеем в виду такую унаследованную традицию, а не традицию, переданную посредством сообщения. Или по меньшей мере мы не проводили между ними различия и не отдавали себе отчет в том, какой смелый шаг мы совершаем подобным пренебрежением. Наше положение, конечно же, осложняется современной установкой биологической науки, ничего не желающей знать о наследовании потомками приобретенных свойств. Но мы признаем со всей скромностью, что все-таки не можем обойтись в биологическом развитии без этого фактора. Правда, в обоих случаях речь идет о разных вещах, там — о приобретенных качествах, которые трудно постичь, здесь — о следах памяти о внешних впечатлениях, так сказать, об осязаемом. Но, пожалуй, окажется, что в сущности мы не можем представить себе одно без другого. Допустив дальнейшее существование таких следов памяти в архаическом наследии, мы преодолели пропасть между индивидуальной и массовой психологией, можем трактовать народы, как отдельного невротика. Когда мы предполагаем, что в настоящее время у нас нет более веского доказательства наличия в архаическом наследии следов памяти, чем те остаточные явления аналитической работы, которые требуют выведения из филогенеза, то это доказательство все-таки кажется нам достаточно убедительным, чтобы постулировать такое положение вещей. Если же дело обстоит иначе, то мы не продвинемся ни на шаг по проложенному пути ни в психоанализе, ни в психологии масс. Это — неизбежная смелость.

Тем самым мы делаем еще и нечто другое. Мы уменьшаем слишком большую пропасть между человеком и животным, которую в прежние времена создала человеческая заносчивость. Если так называемые инстинкты животных позволяют им с самого начала вести себя в новой ситуации так, как если бы она была давно и хорошо знакома, если инстинктивная жизнь животных вообще допускает объяснение, то оно может быть только таким: в новое собственное существование они привносят опыт своего вида, то есть они сохранили в себе воспоминания о том, что было пережито их предками. В сущности и у человеческого животного дело обстояло бы точно так же. Инстинктам животных соответствует его собственное архаическое наследие, пусть и другое по объему и содержанию.

Здесь надо ответить на два дальнейших вопроса. Во-первых, при каких условиях такое воспоминание входит в архаическое наследие; во-вторых, при каких обстоятельствах оно может стать активным, то есть из своего бессознательного состояния в Оно проникнуть, пусть даже в измененном и искаженном виде, в сознание? Ответ на первый вопрос легко сформулировать: если событие было достаточно важным, либо повторялось достаточно часто, либо имело место и то, и другое. В случае отцеубийства выполнены оба условия. По поводу второго вопроса необходимо заметить: возможно, надо учитывать множество влияний, причем не обязательно, что все они известны, по аналогии с процессом при некоторых неврозах можно допустить и спонтанное течение событий. Несомненно, однако, что решающее значение имеет пробуждение забытого воспоминания благодаря недавнему реальному повторению события. Таким повторением было убийство Моисея; позднее — мнимое судебное убийство невинного Христа, так что среди разных причин на передний план выдвигаются эти события. Дело обстоит так, как если бы возникновение монотеизма не могло обойтись без этих происшествий. Вспоминается высказывание поэта:

Что бессмертно в мире песнопений,
В смертном мире не живет[1].

В заключение одно замечание, приводящее психологический аргумент. Предание, будь оно основано на одной лишь передаче сведений, никогда не приняла бы присущего религиозным феноменам навязчивого характера. Его, как и любое другое сообщение извне, могли выслушать, обсудить, а то и отвергнуть, и ему не удалось бы уйти от строгого ока логического мышления. Ему пришлось сначала претерпеть вытеснение, пройти через бессознательное, чтобы по возвращении оказать столь мощное воздействие, подчинить массы своей власти, как мы с удивлением и доселе в полном недоумении наблюдали это в религиозной традиции. И это соображение очень важно, чтобы убедить нас, что все обстоит именно так, как мы попытались изобразить, или хотя бы очень близко к тому[2].

---

[1] Шиллер, «Боги Греции».

[2] [Это обсуждение «архаического наследия» является самым подробным в сочинениях Фрейда. Конечно, вопрос о том, какую роль играют наследование и опыт в душевной жизни, не раз поднимался Фрейдом начиная с его самых ранних работ. Однако представленный здесь аргумент в пользу возможного наследования реальных переживаний предков появляется сравнительно поздно. Само собой разумеется, проблема передачи раннего опыта человечества обсуж-

далась также в «Тотеме и табу» (1912–1913), см. выше, с. 440–441. В том пассаже точка зрения Фрейда предстает ни к чему не обязывающей, хотя он, по-видимому, полагает, что речь идет об о процессе коммуникации между поколениями, протекающем отчасти сознательно, отчасти бессознательно. Однако нетрудно увидеть, что уже тогда он вынашивал другие, пока еще не высказанные идеи. Фактически возможность наследования«архаистической конституции» упоминается там как один из атавистических остатков в связи с амбивалентностью (см. выше, с. 356). Можно предположить, что эти идеи (как и многие другие) возникли у Фрейда в связи с анализом «Волкова», в частности с темой «первичных фантазий». Этот анализ происходил как раз в то время, когда Фрейд писал «Тотем и табу». Вместе с тем мысль о возможном «филогенетическом наследии» появилась еще в связи с проблемой символики. Намеками Фрейд обсуждал ее обсуждал в 10-й лекции по введению в психоанализ (1916–1917), *Studienausgabe*, т. I, с. 174–175, и более определенно в одном пассаже примерно в начале 13-й лекции, там же, с. 204. Первое определение первичных фантазий как «филологического достояния» появляется в 23-й лекции, там же, с. 361–362; Эта мысль получает дальнейшее развитие в пассаже, добавленном затем к истории болезни «Волкова» (1918*b*) (*Studienausgabe*, т. 8, с. 209–210). Сам термин «архаическое наследие» впервые встречается в 1919 году, например, в абзаце, добавленном тогда к «Толкованию сновидений» (1900*a*), *Studienausgabe*, т. 2, с. 524); затем в работе «"Ребенка бьют"» (1919*e*), там же, т. 7, с. 254. Впоследствии этот термин встречается чаще; однако сама тема несколько подробнее рассматривается только в главе III работы «Я и Оно» (1923*b*; *Studienausgabe*, т. 3, с. 303–305). Представления Фрейда о наследовании приобретенных свойств обстоятельно излагаются Эрнестом Джонсом в принадлежащей ему биографии Фрейда, т. 3, глава X (1962*b*).]

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

РЕЗЮМЕ И ПОВТОРЕНИЕ

Следующей части этого исследования я не могу не предпослать пространных объяснений и извинений перед общественностью. Дело в том, что она представляет собой не что иное, как точное, зачастую дословное повторение первой части [третьей статьи], сокращенное в некоторых критических изысканиях и расширенное за счет дополнений, относящихся к вопросу о том, каким образом возник особый характер еврейского народа. Я знаю, что такой способ изложения столь же нецелесообразен, как и нехудожественен. Я и сам безгранично его порицаю.

Почему же я его не избежал? Ответ на этот вопрос найти мне нетрудно, но нелегко сознаться. Я не был способен стереть следы весьма необычной истории создания этой работы.

В действительности она писалась дважды. Сначала несколько лет назад в Вене, где я не верил, что она может быть опубликована. Я решил забросить ее, но она продолжала мучить меня, словно неприкаянный дух, и я нашел выход — сделать две ее части самостоятельными и опубликовать в нашем журнале «Имаго», психоаналитическое вступление к целому («Моисей, египтянин» [статья I]) и построенную на этом историческую конструкцию («Если Моисей был египтянином...» [статья II]). Остальное, то, что, собственно говоря, содержит предосудительное и опасное — приложение моих идей к происхождению монотеизма и мое понимание религии в целом, — я оставил у себя, как полагал, навсегда. И тут в марте 1938 года произошло неожиданное немецкое вторжение, заставившее меня покинуть родину, но вместе с тем избавившее меня от беспокойства о том, что своей публикацией могу накликать запрет психоанализа там, где к нему пока еще относились

с терпением. Едва оказавшись в Англии, я испытал неодолимое искушение сделать доступной для мира свою утаенную мудрость и начал перерабатывать третью часть, дополняющую две уже появившиеся. Из-за этого, разумеется, пришлось отчасти перегруппировать материал. Но повторно переработать весь материал мне не удалось. С другой стороны, я не осмелился совсем отречься от прежних работ. В результате нашелся выход: я добавил всю первую часть в неизменном виде ко второй; отсюда и многочисленные повторы, которыми страдает эта работа.

Тут я мог бы утешить себя соображением, что вещи, которые я обсуждаю, все же настолько новы и важны, независимо от того, насколько верно мое изложение их, что не будет бедой, если читатель получит возможность прочесть об этом одно и то же два раза. Есть вещи, которые должны проговариваться неоднократно, и те, о которых говорить довольно часто нельзя. Но при этом читатель должен сам свободно решать, задержаться ему на данном предмете или вернуться к нему. Негоже добиваться выгоды обманным путем, предлагая ему в одной книге дважды одно и то же. Это остается неумелостью, упрек за которую нужно принять. К сожалению, творческая энергия автора не всегда следует его воле; произведение удается, насколько это возможно, и зачастую предстает перед автором как независимое, более того, как чужое творение.

А
НАРОД ИЗРАИЛЯ

Если отдавать себе отчет в том, что образ действия, такой как наш — принимать из полученного материала то, что кажется нам пригодным, отбрасывать то, что нам не подходит, и соединять отдельные части в соответствии с психологической вероятностью, — что такая метода не гарантирует нахождения истины, то правомерно спросить, зачем мы вообще проделываем такую работу. Ответ ссылается на ее результат. Если намного уменьшить строгость требований к историко-психологическому исследованию, то, пожалуй, станет возможным прояснить проблемы, которые всегда казались достойными внимания и которые вследствие недавних событий снова напрашиваются наблюдателю. Известно, что из народов, в древности живших в бассейне Средиземного моря, еврейский народ чуть ли не единственный, который существует еще и сегодня,

сохранив свое имя и, пожалуй, свою суть. С беспримерной выносливостью он противился ударам судьбы и надругательствам, выработал особые черты характера и вместе с тем приобрел искреннюю неприязнь всех остальных народов. Откуда берется эта жизнеспособность евреев и как их характер связан с их судьбами — об этом хотелось бы знать побольше.

Мы вправе исходить из черты характера евреев, которая определяет их отношение к другим. Нет никакого сомнения в том, что евреи исключительно высокого мнения о себе, считают себя благороднее, выше, лучше других народов, от которых они вдобавок отделены многочисленными обычаями[1]. При этом их вдохновляет особая вера в жизнь, какую дает тайное обладание неким бесценным даром, своего рода оптимизм; набожные люди назвали бы это упованием на бога.

Мы знаем причину этого поведения и знаем, что является их тайным сокровищем. Они действительно считают себя народом, избранным богом, полагают, что особенно близки к нему, и это наполняет их гордостью и уверенностью. Согласно надежным данным, они вели себя так, как сегодня, уже в эллинистические времена, то есть еврейский характер уже был тогда, и греки, среди которых и рядом с которыми они жили, реагировали на это еврейское своеобразие точно так же, как нынешние «народы-хозяева». Пожалуй, можно сказать, что они реагировали так, словно и они тоже верили в превосходство, на которое претендовал народ Израиля. Когда кто-то является явным любимцем внушающего страх отца, не следует удивляться ревности братьев и сестер, а к чему может привести эта ревность, прекрасно показывает еврейское сказание о Иосифе и его братьях. В таком случае ход всемирной истории, казалось бы, оправдывает еврейское самомнение, ибо, когда впоследствии богу было угодно послать людям мессию и избавителя, он опять-таки выбрал его из еврейского народа. Другие народы имели бы тогда повод сказать себе: «Действительно, они были правы, это народ, избранный богом». Но вместо этого случилось так, что избавление благодаря Иисусу Христу только усилило их ненависть к евреям, тогда как сами

---

[1] Столь частое в давние времена ругательство в адрес евреев, что они «прокаженные» (см. Манефон) имеет, пожалуй, смысл проекции: «Они считают себя такими далекими от нас, словно мы прокаженные». [Манефон был египетским жрецом и летописцем, жившим в конце IV — начале III века до Р. Х.; свою историю Египта он написал на греческом языке; сохранились только фрагменты в произведениях других античных писателей.]

евреи из этого второго предпочтения никакого преимущества не извлекли, поскольку не признали спасителя.

На основе наших прежних рассуждений мы смеем теперь утверждать, что именно человек Моисей был тем, кто сформировал у еврейского народа эту важную для всего его будущего черту. Он повысил их чувство собственного достоинства уверением, что они — народ, избранный богом, он повелел им жить в святости [см. с. 565–566] и обязал к обособлению от других. Дело не в том, что другим народам недоставало чувства собственного достоинства. Тогда, как и сегодня, каждая нация считала себя лучше любой другой. Но благодаря Моисею чувство собственного достоинства у евреев было закреплено в религии, оно стало частью их религиозной веры. Благодаря особенно тесной связи со своим богом они приобрели частицу его величия. А поскольку мы знаем, что за богом, который избрал евреев и освободил их из Египта, стоит личность Моисея, как раз и совершившего это якобы по его поручению, мы позволим себе сказать: именно человек по имени Моисей создал евреев. Этот народ обязан ему своей живучестью, но во многом и той враждебностью, которую он испытал и продолжает испытывать.

Б
ВЕЛИКИЙ ЧЕЛОВЕК

Как получается, что отдельный человек развивает столь исключительную активность, что из безучастных индивидов и семей создает народ, формирует его окончательный характер и на тысячелетия определяет его судьбу? Не является ли такое предположение возвратом к образу мыслей, позволившему возникнуть мифам о творце и почитанию героев, ко временам, когда историография исчерпывалась сообщением о делах и судьбах отдельных людей, властителей или завоевателей? Новое время, напротив, склонно сводить процессы человеческой истории к более скрытым, общим и безличным моментам, к принуждающему влиянию экономических условий, к изменению режима питания, к прогрессу в использовании материалов и инструментов, к миграциям, вызванным увеличением населения и изменениями климата. При этом отдельным людям не достаются никакой другой роли кроме роли представителей или репрезентантов стремлений масс, которые обязательно должны

были найти свое выражение и нашли его, скорее случайно, в тех людях.

Это — вполне оправданные воззрения, но они дает нам повод напомнить о важном противоречии между установкой нашего органа мышления и устройством мира, который нужно понять при помощи нашего мышления. Нашей, без сомнения, настоятельной потребности в нахождении каузальных связей достаточно, если каждый процесс имеет *одну* доказуемую причину. Однако в действительности вне нас едва ли такое бывает; напротив, каждое событие, по-видимому, сверхдетерминировано, оказывается результатом нескольких сходящихся в одной точке причин. Напуганное необозримой сложностью события, наше исследование стает на сторону одной взаимосвязи в пику другой, выявляет противоположности, которые не существуют, которые возникли только из-за разрыва более обширных взаимосвязей[1]. Если, стало быть, исследование определенного случая выявляет огромное влияние отдельной личности, то нам не следует упрекать себя в том, что этим предположением «ударили по лицу» учение о важности тех общих, безличных факторов. В принципе имеется место и для того, и для другого. Правда, говоря о происхождении монотеизма, мы не можем сослаться на другой внешний момент, кроме уже упомянутого, что это развитие было связано с установлением близких отношений между различными нациями и созданием великого государства.

Следовательно, мы сохраняем за «великим человеком» его место в цепи или, скорее, в сети причин. Но, возможно, будет не совсем уж бессмысленным спросить, при каких условиях мы присуждаем это почетное звание. Мы были удивлены, обнаружив, что ответить на этот вопрос не так уж просто. Первая формулировка: когда человек в особо значительной степени обладает качествами, которые мы высоко ценим, — явно неудовлетворительна. Красота, например, и мускулистость, какими бы завидными они ни были, не позволяют притязать на «величие». Следовательно, это должны быть духовные качества, психические и интеллектуальные достоинства. В последнем случае возникает сомнение, что человека, который является

---

[1] Однако я возражаю против неверного истолкования, будто я намеревался сказать, что мир такой сложный, что любое выдвинутое утверждение где-то должно затронуть часть истины. Нет, наше мышление сохранило свободу отыскивать зависимости и взаимосвязи, которым ничего не соответствует в действительности, и, видимо, очень высоко ценит этот дар, поскольку с избытком пользуется им как в науке, так и вне ее.

необычайным умельцем в определенной области, мы все-таки не назвали бы сходу великим человеком. Разумеется, не назвали бы так мастера шахматной игры или человека, виртуозно играющего на музыкальном инструменте, но также таковым непросто назвать прекрасного художника или исследователя. В таком случае нам подобает сказать: он — великий поэт, художник, математик или физик, пионер в том или ином поле деятельности, но мы воздержимся от того, чтобы признать его великим человеком. Когда, например, без тени сомнений мы объявляем Гёте, Леонардо да Винчи, Бетховена великими людьми, то нас к этому должно подвигнуть что-то иное, нежели восхищение их великолепными творениями. Если бы на пути не попадались именно такие примеры, то, вероятно, мы пришли бы к мысли, что наименование «великий человек» следует преимущественно закрепить за людьми дела, то есть за завоевателями, полководцами, властителями, и признали бы величие их достижений, силу воздействия, которое от них исходило. Но также и это является неудовлетворительным и полностью опровергается нашим осуждением столь многих недостойных лиц, воздействие которых на современников и потомков все же нельзя оспорить. Также и успех нельзя будет избрать признаком величия, если вспомнить множество великих людей, которые, вместо того чтобы иметь успех, почили в несчастье.

Таким образом, мы предварительно склоняемся к выводу: не стоит искать однозначно определенное содержания понятия «великий человек». Это будет лишь вольно употребленным и весьма произвольным признанием неординарного развития известных человеческих качеств в некотором приближении к первоначальному буквальному смыслу слова «величие» [«Größe» — «величина, размеры»]. Мы можем также напомнить себе, что нас интересует не столько сущность великого человека, сколько вопрос, благодаря чему он воздействует на окружающих его людей. Но это исследование мы по возможности сократим, поскольку оно грозит далеко увести нас от нашей цели.

Итак, давайте признаем, что великий человек влияет на окружающих двумя путями — своей личностью и идеей, за которую он выступает. Эта идея может подчеркнуть давнее желание масс, или показать им новую желанную цель, или еще каким-то другим способом увлечь массы. Иногда — и это, разумеется, первоначальный случай — воздействует только личность, а идея играет совсем маловажную роль. Почему великий человек вообще должен был приоб-

ести значение — нам это совершенно понятно. Мы знаем, что у массы людей существует сильнейшая потребность в авторитете, которым можно восхищаться, которому подчиняются, который ими повелевает, возможно даже, жестоко обращается с ними. Из психологии отдельного человека мы узнали, откуда берется эта потребность массы. Это — тоска по отцу, которая присуща каждому с детства, по тому самому отцу, победой над которым прославляет себя герой легенды. И, возможно, теперь у нас забрезжило понимание того, что все черты, которыми мы наделяем великого человека, являются чертами отца, что в этом соответствии и заключается тщетно разыскиваемая нами сущность великого человека. К образу отца относятся смелость мыслей, сила воли, весомость поступков, но прежде всего самостоятельность и независимость великого человека, его божественная беспечность, которая может доходить до бесцеремонности. Им следует восхищаться, ему можно доверять, но — нельзя не заметить — его нужно также бояться. Мы должны были бы руководствоваться буквальным значением слова; ведь кто еще кроме отца был в детстве «великим человеком!».

Несомненно, это был образ могущественного отца, который в лице Моисея снизошел к бедным еврейским батракам, чтобы заверить их, что они — его любимые дети. И не менее захватывающе должно было подействовать на них представление об одном-единственном, вечном, всемогущем боге, для которого они не были слишком ничтожными, чтобы заключить с ними союз, и который обещал о них заботиться, если они останутся ему верным. Вероятно, им было непросто отделить образ человека Моисея от образа его бога, и они правильно догадывались об этом, ибо Моисей, по-видимому, привнес в характер своего бога черты собственной личности, такие, как гневливость и непреклонность. И если затем они убили этого великого человека, то лишь повторили злодеяние, которое в древние времена в виде закона направлялось против божественного царя и которое, как мы знаем, восходило к еще более древнему образцу[1].

Если, с одной стороны, образ великого человека возрос до божественного, то, с другой стороны, настало время напомнить, что и отец был когда-то ребенком. Великая религиозная идея, которую представлял Моисей, в соответствии с нашими рассуждениями не была его достоянием; он перенял ее у своего царя Ихнатона. После-

[1] Ср. Frazer, там же. [См. выше, с. 537, прим. 2.]

дний же, чье величие как основателя религии однозначно доказано, следовал, видимо, побуждениям, которые через посредство матери или другими путями дошли до него из ближней или дальней Азии[1].

Дальше проследить цепь событий мы не можем, но если эти первые части правильно поняты, то тогда монотеистическая идея бумерангом вернулась в страну своего происхождения. Представляется бесполезным пытаться установить заслугу отдельного человека в появлении новой идеи. Многие, очевидно, причастны к ней и внесли свой вклад в ее развитие. С другой стороны, было бы явной несправедливостью прервать цепь причинных событий на Моисее и пренебречь тем, что совершили его последователи и продолжатели, иудейские пророки. Семена монотеизма не взошли в Египте. То же самое могло бы случиться в Израиле, после того как народ избавился от обременительной и требовательной религии. Но из еврейского народа снова и снова выдвигались мужи, оживлявшие блекнущую традицию, возобновляли заветы и требования Моисея и не успокаивались до тех, пока утраченное не было восстановлено. В результате постоянных многовековых усилий и, наконец, благодаря двум крупным реформам, одной — до, другой — после вавилонского изгнания, произошло превращение народного бога Яхве в бога, к почитанию которого евреев принуждал Моисей. И это является доказательством особого психического качества массы, ставшей еврейским народом, когда она сумела выдвинуть многих людей, которые были готовы взять на себя тяготы Моисеевой религии в награду за избранность и, быть может, еще и за другие вознаграждения такого же ранга.

В
ПРОГРЕСС ДУХОВНОСТИ[2]

Чтобы добиться неослабного психического влияния на народ, явно недостаточно заверить его в избранности божеством. Это нуж-

---

[1] [От отстаиваемого порой предположения, что мать Ихнатона, царица Тейе, не была египтянкой, после открытия гробниц ее родителей в Фивах пришлось отказаться.]

[2] [Как упоминалось в «Предварительные замечания издателей», выше, с. 457, этот раздел вначале был опубликован в качестве самостоятельной статьи в «Int. Z. Psyaoanal. Imago». Ниже отмечены два изменения, сделанные в окончательном варианте.]

но ему еще и каким-то образом доказать, если он должен в это поверить и сделать из этой веры выводы. В Моисеевой религии таким доказательством послужил исход из Египта; бог или от его имени Моисей неустанно ссылались на это свидетельство благоволения. Был введен праздник пасхи, чтобы зафиксировать воспоминание об этом событии или, скорее, наполнить издавна существующий праздник содержанием этого воспоминания. Но все же это было только воспоминание, исход принадлежал туманному прошлому. В современности знаки божьего благоволения были очень редки, судьбы народа скорее указывали на его немилость. Примитивные народы имели обыкновение отстранять или даже наказывать своих богов, когда те не выполняли свою обязанность обеспечивать им победу, счастье и благополучие. С царями во все времена обращались не иначе, как с богами; в этом проявляет себя давнее тождество, происхождение от общего корня. Также и современные народы имеют обыкновение прогонять своих царей, когда блеск их правления блекнет вследствие поражений с сопутствующими потерями земли и денег. Почему же народ Израиля всегда тем покорнее ухватывался за своего бога, чем хуже тот с ним обращался? Это проблема, которую мы должны будем временно оставить.

Это, пожалуй, дает нам повод к исследованию, принесла ли религия Моисея народу нечто иное, кроме возросшего чувства собственного достоинства благодаря сознанию избранности. И ближайший момент действительно легко обнаружить. Религия принесла также евреям гораздо более величественное представление о боге или, выражаясь прозаичнее, представление о более величественном боге. Кроме того, верил в этого бога, тот отчасти делил с ним его величие, мог сам ощущать себя возвышенным. Для неверующего это не совсем очевидно, но, возможно, это легче понять на примере возвышенного чувства британца в чужой стране, ставшей небезопасной вследствие беспорядков, которое полностью отсутствует у гражданина какой-либо небольшой континентальной страны. То есть британец рассчитывает на то, что его *government*[1] пошлет военный корабль, если хотя бы волосок упадет с его головы, и что это очень хорошо знают мятежники, тогда как у маленького государства вообще нет военного корабля. Стало быть, гордость из-за величия *British Empire*[2] коренится также в сознании большей безопасности, защиты, которой пользуется отдельный британец. Наверное, это сродни представлению о величе-

[1] Правительство (англ.).]

[2] [Британской империи (англ.).]

ственном боге, а поскольку едва ли можно претендовать на содействие богу в управлении миром, гордость величием бога сливается с гордостью из-за собственной избранности.

Среди предписаний Моисеевой религии имеется одно, более важное, чем кажется вначале. Это запрет изображать бога, то есть принуждение почитать бога, которого нельзя видеть. [Ср. с. 476, выше.] Мы предполагаем, что в этом пункте Моисей превзошел строгость религии Атона; возможно, он только хотел быть последовательным, ведь его бог не имел ни имени, ни облика, возможно, это была новая мера предосторожности против злоупотребления магией[1]. Но если этот запрет приняли, он должен был оказать сильнейшее воздействие. Ведь он означал пренебрежение чувственным восприятием по сравнению с представлением, которое можно назвать абстрактным, триумф духовности над чувственностью, строго говоря, отказ от влечений вместе с его психологически неизбежными последствиями.

Чтобы счесть правдоподобным то, что на первый взгляд кажется неясным, нужно вспомнить о других процессах такого же свойства в развитии человеческой культуры. Самый ранний из них, возможно, наиболее важный, меркнет во тьме древности. Его удивительные последствия заставляют нас его отстаивать. У наших детей, у невротиков среди взрослых, а также у первобытных народов мы обнаруживаем душевный феномен, который мы называем верой во «всемогущество мыслей». По нашему мнению, речь идет о переоценке влияния, которое могут оказывать наши душевные, в данном случае интеллектуальные акты, на изменение внешнего мира. В сущности, всякая магия, предшественница нашей техники, покоится на этой предпосылке. Сюда также относятся все волшебство слов и убежденность во власти, связанной со знанием и произнесением имени. Мы предполагаем, что «всемогущество мыслей» было выражением гордости человечества развитием языка, следствием которого явилось чрезвычайное продвижение интеллектуальной деятельности. Открылась новая сфера духовности, в которой стали определяющими представления, воспоминания и умозаключения в противоположность низшей психической деятельности, имевшей своим содержанием непосредственные восприятия органов чувств. Несомненно, это был один из важнейших этапов на пути становления человека.

---

[1] [Ср. на этот счет замечание в работе «Тотем и табу» (1912–1913), выше, с. 368, прим.]

Гораздо более наглядным предстает перед нами другой процесс более позднего времени. Под влиянием внешних моментов, которые нам не требуется здесь прослеживать и которые, кроме того, отчасти недостаточно известны, случилось так, что матриархальное общественное устройство сменилось патриархальным, с чем, разумеется, был связан переворот в прежних правовых отношениях. Считается, что отзвуки этой революции ощущаются еще в «Орестее» Эсхила[1]. Но, кроме того, этот поворот от матери к отцу знаменует победу духовности над чувственностью, то есть культурный прогресс, ибо материнство доказывалось свидетельством органов чувств, тогда как отцовство является предположением, построенным на выводе и предположении. Тенденция, возвышающая мыслительный процесс над чувственным восприятием, оказывается шагом, чреватым важнейшими последствиями.

Когда-то между двумя ранее упомянутыми событиями[2] случилось еще одно, обнаруживающее наибольшее родство с событием, изученным нами в истории религии. Человек почувствовал побуждение вообще ценить «духовные» силы, то есть те, которые нельзя уловить с помощью органов чувств, в частности с помощью зрения, но которые все-таки оказывают несомненное, даже чересчур сильное действие. Если можем довериться свидетельству языка, то прототипом духовности послужил движущийся воздух, ибо дух заимствовал название от дуновения ветра *(animus, spiritus*[3], на иврите: *ruach,* дуновение). Тем самым также была открыта душа как духовный принцип отдельного человека. Благодаря наблюдению движущийся воздух был обнаружен в дыхании человека, которое прекращается вместе со смертью; еще сегодня считается, что умирающий выдыхает свою душу. Но теперь человеку открылась царство духа; он был готов приписать существование души, которую он открыл у себя, всему остальному в природе. Весь мир стал одушевленным, и наука, появившаяся намного позднее, сделала достаточно для того, чтобы часть мира снова лишить души, но еще и сегодня с этой задачей до конца так и не справилась.

Благодаря Моисееву запрету бог был поднят на более высокую ступень духовности, открылся путь к дальнейшим изменениям пред-

---

[1] [Темой трилогии является убийство Агамемнона его супругой Клитемнестрой, убийство матери сыном Орестом, мстящего за отца, преследование Ореста эриниями, а также начатое против него судебное разбирательство перед ареопагом в Афинах, завершающееся оправдательным приговором.]

[2] [А именно между развитием языка и концом матриархата.]

[3] [В первоначальной редакции этого раздела (см. с. 557, прим. 2) наряду с этим стоит еще греческое слово ανεμοζ (анемос, ветер).]

ставления о боге, о которых еще предстоит сообщить. Но вначале позволим себе заняться другим их воздействием. Результатом всех этих достижений в развитии духовности повысилось чувство собственного достоинства человека, он стал гордым, а потому чувствовал свое превосходство над другими людьми, которые оставались в плену чувственности. Мы знаем, что Моисей передал евреям возвышенное чувство избранного народа; бог лишился материальности, и благодаря этому к тайному богатству народа добавилась новая, ценная часть. Евреи сохраняли ориентацию на духовные интересы, политические бедствия нации научили ее ценить по достоинству оставшееся у них единственное достояние, ее письменность. Непосредственно после разрушения Титом храма в Иерусалиме рабби Иоханан бен Саккаи испросил позволения открыть первую школу по изучению торы в Ямнии[1]. С тех пор тора стала священным писанием и центром духовных усилий, сплотивших рассеянный по миру народ.

Это то, что общеизвестно и признано. Я хотел бы только добавить, что начало такому развитию еврейского характера положил запрет Моисея почитать бога в зримом образе.

Преимущество, которое в жизни еврейского народа предоставлялось на протяжении примерно 2000 лет духовным устремлениям, разумеется, оказало свое воздействие; оно помогло ограничить дикость и склонность к насилию, обычно возникающие там, где идеалом народа является развитие мышечной силы. Гармония в формировании духовной и физической деятельности, какую достиг народ Греции, для евреев осталась недоступной. По крайней мере, в случае разногласия они принимали решение в пользу более ценного[2].

Г
ОТКАЗ ОТ ВЛЕЧЕНИЙ

Не вполне очевидно и не сразу можно понять, почему прогресс духовности, оттеснение на задний план чувственности должны были повысить самосознание человека, равно как и народа. По-видимому, это предполагает определенный масштаб ценностей и другого

---

[1] [По преданию, он сбежал, спрятавшись в гробу, из Иерусалима, а потом получил от римского наместника разрешение обучать закону *(торе)* в городе на море к западу от Иерусалима (в 70 году от рождества Христова).]

[2] [В первой редакции (см. выше, с. 557, прим. 2): «решение в пользу культурно более важного».]

человека или инстанцию, которые им управляет. Для прояснения обратимся к аналогичному случаю из психологии индивида, который стал нам понятен.

Если у человеческого существа Оно усиливает требование влечения эротической или агрессивной природы, то самое простое и естественное — когда Я, в распоряжении которого находится мыслительный и мышечный аппарат, удовлетворяет его с помощью действия. Это удовлетворение влечения ощущается Я как удовольствие, тогда как неудовлетворение, несомненно, стало бы источником неудовольствия. Тут может случиться так, что вследствие внешних препятствий Я отказывается от удовлетворения влечения, а именно тогда, когда оно понимает, что данное действие создало бы для Я серьезную опасность. Такое воздержание от удовлетворения, отказ от влечения вследствие внешних помех, как мы говорим: повинуясь принципу реальности, — отнюдь не сопряжено с удовольствием. Отказ от влечения имело бы следствием стойкое неприятное напряжение, если бы не удалось снизить саму силу влечения посредством смещений энергии. Однако отказ от влечения могут вынудить также другие, как мы по праву говорим, *внутренние* причины. В ходе индивидуального развития часть сдерживающих сил внешнего мира интернализируется, в Я образуется инстанция, которая, наблюдая, критикуя и запрещая, противостоит остальному Я. Мы называем эту новую инстанцию *Сверх-Я*. Отныне Я, прежде чем привести в исполнение требуемое Оно удовлетворение влечения, должно принимать в расчет не только опасности внешнего мира, но и возражение Сверх-Я, и будет иметь еще больше поводов не допускать удовлетворения влечения. Но если отказ от влечений в силу внешних причин просто неприятен, то отказ по внутренним причинам, из-за повиновения Сверх-Я, имеет иное экономическое последствие. Помимо неизбежного неприятного результата он доставляет Я также и удовольствие, так сказать, замещающее удовлетворение. Я чувствует себя возвышенным, гордится отказом от влечения, как ценным достижением. Механизм такого получения удовольствия представляется нам понятным. Сверх-Я — это преемник и представитель родителей (и воспитателей), которые надзирали за поступками индивида в первый период его жизни; оно продолжает выполнять их функции почти без изменения. Оно держит Я в постоянной зависимости, непрерывно оказывает на него давление. Совсем как в детстве, Я боится поставить на карту любовь повелителя, воспринимает его похвалу как освобождение и удовлетворе-

ние, его упреки — как укоры совести. Принеся в жертву Сверх-Я отказ от влечения, в качестве награды за это Я ожидает от него большей любви. Сознание того, что эта любовь заслужена, ощущается им как гордость. В период, когда авторитет еще не был интернализирован в виде Сверх-Я, отношения между грозящей потерей любви и требованием влечения могли быть такими же. Когда из любви к родителям происходил отказ от влечения, появлялось чувство безопасности и удовлетворения. Своеобразный нарциссический характер гордости это хорошее чувство смогло приобрести только после того, как сам авторитет стал частью Я.

Что нам дает объяснение удовлетворенности отказом от влечения для понимания процесса, который мы хотим изучить, — роста самосознания при прогрессе духовности? По-видимому, очень мало. Условия тут совершенно иные. Речь об отказе от влечения не идет, и здесь нет второго лица или инстанции, ради которых приносится жертва. Во втором утверждении мы вскоре усомнимся. Можно сказать, что великий человек и есть тот авторитет, из любви к которому совершается нечто, а поскольку сам великий человек воздействует благодаря сходству с отцом, не следует удивляться, что в психологии масс ему выпадает роль Сверх-Я. Это относилось бы также к человеку Моисею в отношениях с еврейским народом. Но в другом пункте правильной аналогии не получается. Прогресс духовности состоит в том, что вопреки непосредственному чувственному восприятию человек принимает решение в пользу так называемых высших интеллектуальных процессов, то есть воспоминаний, рассуждений, умозаключений. Например, решает, что отцовство важнее материнства, хотя в отличие от последнего его нельзя доказать благодаря свидетельству органов чувств. Поэтому ребенок должен носить имя отца и ему наследовать. Или: наш бог самый могущественный и великий, хотя и незрим, подобно вихрю или душе. Отклонение требования сексуального или агрессивного влечения представляется чем-то совершенно отличным от этого. Также и при определенном прогрессе духовности, например при победе отцовского права, нельзя выявить авторитет, предлагающий мерило того, что нужно ценить более высоко. Им в этом случае не может быть отец, ибо он поднимается до уровня авторитета лишь в результате прогресса. Таким образом, мы сталкиваемся со следующим феноменом: в развитии человечества чувственность постепенно уступает место духовности, и благодаря любому такому прогрессу люди чувствуют себя гордыми и возвышенными. Однако нельзя сказать, по-

чему так и должно было быть. Впоследствии также случается, что сама духовность одолевается совершенно загадочными эмоциональными феноменами веры. Речь идет об известном *Credo quia absurdum*[1], к тому же каждый, кто такое осуществил, рассматривает это как высшее достижение. Возможно, общим для всех этих психологических ситуаций является нечто другое. Возможно, человек просто объявляет более высоким то, что является более трудным, а его гордость — это всего лишь нарцизм, усилившийся благодаря сознанию преодоленной трудности.

Это, разумеется, малопродуктивные объяснения, и можно было бы подумать, что они вообще не имеют ничего общего с нашим исследованием того, что определило характер еврейского народа. Для нас это было бы только выгодой, но все же определенная принадлежность к нашей проблеме выдает себя благодаря факту, которым мы еще больше займемся позднее. Религия, начавшаяся с запрета изображать бога, в ходе столетий все больше превращается в религию отказов от влечения. Не то чтобы она требовала сексуального воздержания, она довольствуется заметным стеснением сексуальной свободы. Однако бог полностью затмевает сексуальность и возвышается до идеала этического совершенства. Но этика — это ограничение влечения. Пророки неустанно напоминают, что бог не требует от своего народа ничего другого, кроме праведного и добродетельного образа жизни, то есть отказа от всякого удовлетворения влечения, осуждаемого также и нашей нынешней моралью как порочное. И даже требование верить в него, видимо, отходит на задний план перед серьезностью этих этических требований. Таким образом, представляется, что отказ от влечения играет исключительную роль в религии, хотя он и появился в ней не в самом начале.

Здесь, однако, уместно выдвинуть возражение, которое должно предотвратить недоразумение. Если даже могло показаться, что отказ от влечения и основанная на нем этика не составляют важного содержания религии, то все же генетически они связаны с нею теснейшим образом. Тотемизм[2], первая форма религии, которую мы выделяем, приносит с собой в качестве непременной составляющей множество заповедей и запретов, не означающих, разумеется, не что иное, как отказ от влечения: почитание тотема, включа-

---

[1] [См. выше, с. 533, прим. 1.]
[2] [Ср. выше, с. 529 и далее.]

ющее запрет причинять ему вред или убивать, экзогамию, то есть отказ от страстно желанных матерей и сестер в орде, признание равных прав за всеми членами союза братьев, то есть ограничение тенденции к жестокому соперничеству между ними. В этих предписаниях мы должны видеть зачатки нравственного и социального порядка. От нас не ускользает, что здесь дают о себе знать две различные мотивировки. Два первых запрета — в духе устраненного отца, они словно продолжают его волю; третья заповедь, предоставление равных прав вступившим в союз братьям, не считается с волей отца, она оправдывается ссылкой на необходимость долгое время сохранять новый порядок, возникший после устранения отца. Иначе оказался бы неизбежен возврат к более раннему состоянию. Здесь социальные заповеди отделяются от других, которые, как мы вправе сказать, происходят непосредственно из религиозных отношений.

В укороченном развитии человеческой особи повторяется существенная часть этого хода событий. Также и здесь именно авторитет родителей, в основном авторитет безраздельно господствующего, грозящего наказанием отца, побуждает ребенка к отказам от влечения, устанавливает для него, что ему позволено и что запрещено. То, что у ребенка означает «славное» или «скверное», позднее, когда место родителей заняло общество и Сверх-Я, будет называться «добрым» и «злым», добродетельным или порочным, но это попрежнему то же самое — отказ от влечения под давлением авторитета, заменяющего и продолжающего отца.

Эти воззрения далее углубляются, когда мы предпринимаем исследование необычного понятия «святость». Что, собственно говоря, кажется нам «святым» в отличие от другого, тоже высоко нами ценимого и признаваемого важным и значительным?[1] С одной стороны, несомненна связь святого с религиозным, она назойливо подчеркивается; все религиозное свято, оно прямо-таки — ядро святости. С другой стороны, нашему суждению мешают многочисленные попытки соотнести характеристику святости со многим другим — с людьми, институтами, исполнением обязанностей, — имеющим

---

[1] [В своей статье «"Культурная" половая мораль и современная нервозность» (1908*d*) по поводу слова «святой» Фрейд высказывается несколько подругому; см. выше, с. 18 и редакторское примечание к этому. Это же слово, на этот раз относящееся к людям, появляется также в работе «Неудовлетворенность культурой» (1930*b*), глава VII, см. выше, с. 252, где также обсуждаются более общие аспекты данной темы. См., в частности, с. 252–256.]

мало общего с религией. Эти усилия служат явным тенденциям. Мы будем исходить из особенности запрета, тесно связанного со святым. Очевидно, святое — это нечто такое, к чему нельзя прикасаться. Священный запрет очень сильно аффективно окрашен, но, собственно говоря, без рационального обоснования. Ибо почему, например, инцест с дочерью или с сестрой должен быть особо тяжким преступлением, гораздо более гнусным, чем любой другой половой акт?[1] Если спросить о таком обосновании, то мы, несомненно, услышим, что этому противятся все наши чувства. Но это означает лишь то, что запрет считается само собой разумеющимся, что обосновать его не умеют.

Никчемность такого объяснения довольно легко доказать. То, что якобы оскорбляет наши самые святые чувства, в династиях древнего Египта и других ранних народов было общепринятым поведением, можно сказать, священным обычаем. Было совершенно естественным, что в своей сестре фараон находил свою первую и самую знатную жену, да и поздние последователи фараонов, греческие Птолемеи, без колебаний подражали этому образцу. В общем и целом напрашивается вывод, что инцест — в данном случае между братом и сестрой — был привилегией заменяющих богов царей, которой были лишены простые смертные, впрочем, также и мир греческих и германских сказаний не находил неприличным подобные инцестуозные отношения. Можно предположить, что щепетильное соблюдение равенства по происхождению у нашей знати является остатком этой давней привилегии, и можно констатировать, что вследствие продолжавшегося на протяжении многих поколений близкородственного размножения в высших социальных слоях сегодня Европой управляют только члены двух семей.

Ссылка на инцест у богов, царей и героев помогает также покончить с другой попыткой, стремящейся объяснить боязнь инцеста биологически, сводящей ее к смутному знанию о вредности близкородственного размножения. Но отнюдь не факт, что существует опасность вреда при близкородственном размножении, не говоря уже о том, что первобытные люди якобы распознали ее и на нее реагировали. Неуверенность в определении дозволенной и запрещенной степени родства столь же мало говорит

---

[1] [«Боязнь инцеста» является темой первой статьи в «Тотеме и табу» (1912–1913), выше, с. 295 и далее.]

в пользу гипотезы о «естественном чувстве» как первопричины боязни инцеста.

Наша реконструкция предыстории подводит нас к другому объяснению. Требование экзогамии, негативным выражением которого является боязнь инцеста, совпадало с волей отца и продолжало эту волю после его устранения. Отсюда сила, с которой оно аффективно подчеркивается, и невозможность рационального обоснования, то есть его святость. Мы с уверенностью ожидаем, что исследование всех других случаев священного запрета привело бы, как и в случае боязни инцеста, к тому же самому выводу, что первоначально святое является не чем иным, как продолжением воли родоначальника. Тем самым оно пролило бы свет на амбивалентность слов, выражающих понятие святости. Это амбивалентность, в целом определяющая отношение к отцу. «*Sacer*» означает не только «святой», «посвященный», но и то, что мы можем перевести только как «нечестивый», «гнусный» (*«auri sacra fames»*[1]). Однако воля отца была не только чем-то, чего нельзя было касаться, что должно было высоко почитаться, но и чем-то, перед чем ужасались, поскольку она требовала болезненного отказа от влечения. Когда мы слышим, что Моисей «освятил» свой народ [см. с. 480], введя обряд обрезания, то теперь мы понимаем глубокий смысл этого утверждения. Обрезание — это символическая замена кастрации, на которую некогда праотец от полноты своей власти обрек сыновей, и тот, кто принимал этот символ, демонстрировал этим готовность подчиняться воле отца, даже если тот требовал от него самой болезненной жертвы.

Чтобы вернуться к этике, мы можем в заключение сказать: часть ее предписаний рационально оправдывается необходимостью ограничить права сообщества в отношении индивида, права индивида — в отношении общества и права индивидов — в отношении друг к другу. Однако то, что в этике нам кажется величественным, таинственным, мистическим образом само собой разумеющимся, обязано этими свойствами связи с религией, происхождению из воли отца.

---

[1] [«О проклятая жажда золота!» Виргилий, «Эней», III, 57. Ср. Фрейд. «"О противоположном значении первых слов"» (1910*e*), *Studienausgabe*, т. 4, с. 233.]

Д
ПРАВДИВОЕ СОДЕРЖАНИЕ РЕЛИГИИ

Какими завидными кажутся нам, нищим верой, те исследователи, которые убеждены в существовании высшего существа! Для этого великого духа мир не имеет проблем, потому что он сам создал все его формы. Насколько объемлющими, исчерпывающими и окончательными являются учения верующих в сравнении с тягостными, скудными и фрагментарными попытками объяснения — пределом того, что мы достигаем! Божественный дух, сам являющийся идеалом этического совершенства, привил людям знание этого идеала вместе и наряду с ним стремление уподобить свое существо идеалу. Они непосредственно ощущают, что возвышенней и благородней, а что низменней и вульгарней. Их чувственная жизнь приноровлена к соответствующей дистанции от идеала.

Им приносит огромное удовлетворение, когда они, так сказать, в перигелии, к нему приближаются, они караются тягостным чувством неудовольствия, когда в афелии они от него удалились. Все это определено очень просто и непоколебимо. Мы можем лишь сожалеть, если определенный жизненный опыт и наблюдения в мире не позволяют нам принять предположение о таком высшем существе. Как будто мира загадок недостаточно, перед нами ставится новая задача — понять, как те другие люди сумели уверовать в божественное существо и откуда у этой веры берется ее небывалая власть, превосходящая «рассудок и науку»[1].

Вернемся к более скромной проблеме, занимавшей нас до сих пор. Мы хотели объяснить, откуда происходит своеобразный характер еврейского народа, который, вероятно, способствовал также его сохранению по сей день. Мы обнаружили, что этот характер сформировал человек Моисей, даровав евреям религию, которая настолько повысила их чувство собственного достоинства, что они уверовали в свое превосходство над всеми другими народами. Затем они сохранили себя благодаря тому, что сторонились других. При этом кровосмешение доставляло мало проблем, ибо тем, что их сплотило, был идеальный момент, совместное владение определенным интеллектуальным и эмоциональным достоянием. Моисеева религия оказала такое воздействие потому, что она 1) позволила народу по-

[1] [Намек на ироническое замечание Мефистофеля в «Фаусте», часть I, 4-я сцена.]

лучить свою долю в величии нового представления о боге; 2) утверждала, что этот народ избран этим великим богом и призван доказать его особое благоволение, 3) навязала народу прогресс духовности, который, будучи достаточно важным сам по себе, кроме того, открыл путь к уважению интеллектуальной работы и к дальнейшим отказам от влечения.

Это наш вывод, и хотя мы ни в чем от него не отказываемся, тем не менее не можем скрывать, что в некотором смысле он неудовлетворителен. Причинная связь не покрывает, так сказать, результат, факт, который мы хотим объяснить, кажется величиной иного порядка, чем все, чем мы его объясняем. Не могло ли быть так, что все наши прежние исследования раскрыли не всю мотивацию, а лишь поверхностный — в известной степени — слой, за которым ждет открытия еще и другой, весьма значительный фактор? При всей чрезвычайной сложности причинной взаимосвязи в жизни и в истории нечто подобное надо было постичь.

Доступ к этой более глубокой мотивации был бы получен в одном определенном месте предшествующих рассуждений. Религия Моисея оказывала свои воздействия не прямо, а странным косвенным образом. Это не означает, что она воздействовала не сразу и что ей потребовалось долгое время, столетия, чтобы полностью проявить свое действие, ибо многое становится понятным само собой, когда речь идет о формировании характера народа. Оговорка относится к факту, который мы взяли из истории еврейской религии, или, если угодно, в нее внесли. Мы говорили, что через какое-то время еврейский народ снова отверг религию Моисея — полностью или сохранив некоторые из ее предписаний, об этом мы догадаться не можем. Благодаря гипотезе, что в течение долгого времени, когда захватывался Ханаан и велась борьба с живущими там народами, религия Яхве существенно не отличалась от почитания других Балу [см. с. 518], мы стоим на исторической почве вопреки всем стараниям более поздних тенденций скрыть это постыдное обстоятельство. Однако религия Моисея не исчезла бесследно, а сохранила о себе своего рода воспоминание, смутное и искаженное, возможно, подкрепленное у отдельных членов жреческой касты старыми записями. И это предание о великом прошлом продолжало действовать словно из-за кулис, постепенно приобретало все большую власть над душами и в конце концов добилось того, что бог Яхве преобразовался в Моисеева бога и вновь пробудилась к жизни введенная много веков назад, а затем оставленная религия Моисея.

В одном из предыдущих разделов этого очерка [часть I, В, Г и Д, с. 521 и далее] мы обсуждали, какое представление кажется неопровержимым, если считать понятным такой результат предания.

Е
ВОЗВРАЩЕНИЕ ВЫТЕСНЕННОГО

Некоторое количество сходных процессов имеется среди тех, с которыми нас познакомило психоаналитическое исследование душевной жизни. Часть из них называют патологическими, другие причисляют к многообразию нормы. Но это не так уж существенно, ибо границы между тем и другим не проведены очень строго, их механизмы в значительной степени одинаковы, и гораздо важнее, осуществляются ли данные изменения в самом Я или они противостоят ему как нечто чуждое, называясь тогда симптомами. Из изобилия материала я выделю в первую очередь случаи, относящиеся к развитию характера. Юная девушка, вступившая в сильнейшее противоречие со своей матерью, пестовала все качества, отсутствие которых она замечала у матери, и избегала всего, что о матери напоминало. Мы можем добавить, что в более ранние годы она, как и каждая девочка, идентифицировала себя с матерью, а теперь энергично этому сопротивляется. Но когда эта девушка выходит замуж, сама становится женой и матерью, мы не можем удивляться тому, что она начинает все больше походить на свою мать, к которой она питала вражду, и в конце концов со всей очевидностью восстанавливает преодоленную идентификацию с матерью. То же самое случается также и с мальчиками, и даже у великого Гёте, который в пору расцвета своего гения, несомненно, презирал чопорного и педантичного отца, в старости развились черты, принадлежавшие литературному портрету отца. Еще удивительнее может стать результат, когда противоречие между двумя людьми более острое. Молодой человек, которому выпала участь расти рядом с недостойным отцом, вначале развился, ему вопреки, в дельного, надежного и честного человека. В расцвете жизни его характер резко изменился, и отныне он стал вести себя так, словно взял себе за образец того же самого отца. Чтобы не потерять связь с нашей темой, нужно помнить о том, что в начале такого хода событий всегда стоит идентификация маленького ребенка с отцом. Затем она отвергается, даже сверхкомпенсируется, а в конце снова себя утверждает.

Давно стало общественным достоянием, что переживания первых пяти лет оказывают определяющее влияние на жизнь, которому не может противостоят ничего более позднее. О том, как эти ранние впечатления утверждают себя вопреки всем воздействиям более зрелых периодов жизни, можно было бы сказать много достойного изучения, которое сюда не относится. Но, пожалуй, менее известно, что самое сильное, сходное с принуждением, влияние проистекает от тех впечатлений, с которыми ребенок сталкивается в период, когда его психический аппарат, как мы должны считать, еще не вполне восприимчив. В самом факте не приходится сомневаться, он настолько кажется странным, что мы вправе облегчить себе его понимание через сравнение с фотографическим снимком, который можно проявить и превратить в изображение после любой отсрочки. Тем не менее можно сослаться на то, что обладающие богатым воображением писатели с присущей художникам смелостью предвосхитили это наше доставляющее неудобства открытие. Э. Т. А. Гофман имел обыкновение сводить изобилие образов, которые имелись в его распоряжении в поэтическом творчестве, к смене картин и впечатлений во время его недельного путешествия в почтовой карете, которое он совершил будучи еще грудным ребенком. То, что дети пережили и не поняли в возрасте двух лет, они никогда и не вспоминают, если не считать сновидения. Это может стать им известным только благодаря психоаналитическому лечению, но оно в какой-то более поздний период оно врывается в их жизнь в виде навязчивых импульсов, руководит их поступками, навязывает им симпатии и антипатии, довольно часто определяет их выбор объекта любви, который так часто не удается обосновать рационально. Нельзя не увидеть, в каких двух пунктах эти факты касаются нашей проблемы. Во-первых, во временной отдаленности[1], признанной здесь, собственно говоря, решающим фактором, например, в особом состоянии воспоминаний, которые в случае этих детских переживаний мы классифицируем как «бессознательные». Мы надеемся обнаружить здесь аналогию с состоянием, которое нам хотелось бы приписать традиции в душевной жизни народа. Правда, внести в психологию масс представление о бессознательном было непросто.

---

[1] Также и здесь поэту есть что сказать. Чтобы объяснить свою привязанность, он придумывает: «Ах, в те времена, которые давно минули, сестрой ты мне была или женой моею». (Гёте, том IV Веймарского издания, с. 97). [Из стихотворения, посвященного Шарлотте фон Штайн. Строки из него Фрейд процитировал в своей речи в доме Гёте (1930*e*) (*Studienausgabe*, т. 10, с. 293).]

Вклад в понимание разыскиваемых нами феноменов [во-вторых] регулярно вносят механизмы, ведущие к образованию неврозов. Также и здесь решающие события происходят в раннем детском возрасте, но при этом упор делается не на времени, а на процессе, который идет навстречу событию, на реакции на него. В рамках схематического изображения можно сказать: как следствие переживания усиливается требование влечения, жаждущего удовлетворения. Я отказывает в этом удовлетворении либо потому, что оно парализуется размерами требования, либо потому, что распознает в нем опасность. Первое из этих обоснований является изначальным, оба сводятся к избеганию ситуации опасности[1]. Я защищается от опасности посредством процесса вытеснения. Импульс влечения некоторым образом тормозится, повод вместе с соответствующими восприятиями и представлениями забывается. Но на этом процесс не завершается, влечение либо сохранило свою силу, либо снова ее накапливает, либо вновь возбуждается благодаря новому поводу. В таком случае оно возобновляет свое требование, и тогда из-за того, что мы можем назвать рубцом от вытеснения, путь к нормальному удовлетворению для него остается закрытым, где-то в слабом месте оно прокладывает себе другой путь к так называемому замещающему удовлетворению, которое теперь проявляется как симптом, без согласия, но к тому же и без понимания Я. Все феномены симптомообразования с полным правом можно описать как «возвращение вытесненного»[2]. Но их отличительным свойством является значительное искажение, которое претерпело возвращающееся в сравнении с первоначальным. Возможно, кто-то подумает, что вместе с последней группой фактов мы слишком далеко удалились от сходства с преданием. Но нам не стоит об этом сожалеть, если тем самым мы близко подошли к проблемам отказа от влечения.

Ж
ИСТОРИЧЕСКАЯ ИСТИНА

Мы предприняли все эти психологические экскурсы для того, чтобы сделать более обоснованным вывод, что религия Моисея ока-

---

[1] [Относительно «ситуации опасности» см. дополнение Б в главе XI работы «Торможение, симптом и тревога» (1926*d*), *Studienausgabe*, т. 6, с. 298 и далее.]

[2] [Этот термин восходит к периоду самых первых психоаналитических публикаций Фрейда между 1890-м и 1900 годами.]

зывала свое влияние на еврейский народ только в виде предания. Большего, чем некоторого правдоподобия, наверное, добиться мы не смогли. Предположим, однако, что полное доказательство нам удалось; и все же осталось бы впечатление, что мы довольствовались лишь количественным фактором требования, но качественный не учли. Всему, что имеет дело с возникновением религии, в том числе и иудаистской, присуще что-то величественное, которое прежними нашими объяснениями не покрывается. Наверное, должен быть задействован еще и другой момент, для которого имеется мало аналогичного и нет ничего равнозначного, нечто единственное и нечто такого же порядка величины, как и то, что из этого стало, нечто такое, как сама религия. [Ср. с. 568–569, выше.]

Попробуем приблизиться к предмету с противоположной стороны. Мы понимаем, что первобытный человек нуждается в боге как творце мира, вожаке племени, личном попечителе. Этот бог занимает место позади умершего отца, о котором предание пока еще может что-то сказать. Человек более поздних эпох, нашего времени, ведет себя таким же образом. Также и он остается инфантильным и нуждающимся в защите даже будучи взрослым; он думает, что по его мнению, он не может лишиться опоры на своего бога. Неоспоримо, но менее просто понять, почему можно иметь только одного-единственного бога, почему именно прогресс от генотеизма[1] к монотеизму приобретает подавляющее значение. Разумеется, как мы уже отмечали [с. 553 и с. 568], верующий причастен к величию своего бога, и чем величественнее бог, тем надежнее защита, которую он может дать. Но могущество бога не имеет обязательной предпосылкой его исключительность. Многие народы видели в этом лишь прославление своего верховного бога, если он имел власть над другими, подчиненными ему божествами, а его величие не уменьшалось, если кроме него существовали другие боги. Более того, это означало еще и принесению в жертву близости, когда этот бог стал универсальным и начал заботиться о всех народах и странах. Как будто своим богом пришлось поделиться с чужими, а это возместить оговоркой, что он все-таки предпочитает их. Можно также выдвинуть довод, что само представление о единственном боге означа-

[1] [Это слово не имеет достаточно четкого определения. Оно употребляется для обозначения веры группы людей в бога племени или же веры в главенство некоего бога в иерархии богов. Но ни в одном из двух случаев не имеется в виду вера в *единственного* бога.]

ет прогресс духовности, но так высоко расценить этот момент нельзя. Правоверные знают теперь, как в достаточной мере заполнить этот явный пробел в мотивировке. Они говорят, что идея одного-единственного бога потому так властно подействовала на людей, что она — часть вечной *истины*, которая, будучи долго скрытой, в конце концов проявилась и после этого должна была увлечь всех за собой. Нам следует согласиться, что подобного рода момент в конечном счете соразмерен величию как предмета, так и результата.

Также и нам хотелось бы принять этот вывод. Но мы наталкиваемся на сомнение. Благочестивый довод основывается на оптимистически-идеалистическом предположении. Пока еще не удалось установить, что человеческий интеллект обладает особенно тонким чутьем на истину и что душевная жизнь человека обнаруживает особую склонность истину признавать. Скорее, мы убедились в обратном, что наш интеллект очень легко, безо всякого предупреждения заблуждается и что нам проще всего поверить именно в то, что, не считаясь с истиной, идет навстречу нашим продиктованным желаниями иллюзиям. Поэтому к своему согласию мы должны добавить ограничение. Мы также думаем, что решение благочестивых людей содержит истину, но только не *материальную* истину, а *историческую*. И мы позволим себе исправить известное искажение, которое эта истина претерпела при своем возвращении. То есть мы не считаем, что сегодня имеется один-единственный великий бог, а полагаем, что в древние времена существовал один-единственный человек, который должен был казаться тогда очень значительным, а затем вернулся в воспоминании людей возвышенным до божества.

Мы предполагали, что вначале религия Моисея была отвергнута и наполовину забыта, а затем проявилась в виде предания. Теперь мы предполагаем, что этот процесс повторился в то время дважды. Когда Моисей предложил народу идею единственного бога, она не была чем-то новым, а означала оживление события из древних времен человеческой семьи, давно исчезнувшего из сознательной памяти людей. Но оно было настолько важным, произвело или подготовило столь радикальные изменения в жизни людей, что нельзя не подумать, что оно оставило после себя в человеческой душе те или иные стойкие следы, сопоставимые с преданием.

Из психоанализа отдельных людей мы узнали, что их самые ранние впечатления, полученные в то время, когда ребенок еще едва мог говорить, в какой-то момент начинают оказывать воздействия навязчивого характера, но сами при этом осознанно не вспомина-

ются. Мы считаем, что вправе предположить то же самое относительно самых ранних переживаний всего человечества. Одним из этих воздействий было, наверное, появление идеи одного-единственного великого бога, которую следует признать вполне правомерным, пусть даже и искаженным, воспоминанием. Такая идея имеет навязчивый характер, она должна приобрести доверие. Насколько простирается ее искажение, ее можно назвать *бредом*, поскольку же она возвращает прошлое, ее следует назвать *истиной*. Также и психиатрический бред содержат частицу истины, а убежденность больного распространяется от этой истины на бредовую оболочку[1].

То, что теперь последует, до самого конца является чуть измененным повторением рассуждений в первой части [настоящей (третьей) статьи].

В 1912 году в «Тотеме и табу» я попытался реконструировать давнюю ситуацию, от которой исходили такие воздействия. При этом я пользовался некоторыми теоретическими идеями Ч. Дарвина, Аткинсона, но особенно У. Робертсона Смита и скомбинировал их с данными и указаниями из психоанализа. У Дарвина я заимствовал гипотезу, что первоначально люди жили в небольших ордах под тиранией старшего самца, который присвоил себе всех самок и наказывал или устранял молодых мужчин, также и

[1] [Представление, содержащееся в этом последнем тезисе, в очень похожей формулировке было также изложено Фрейдом еще в первом издании «Психопатологии обыденной жизни» (1901*b*), глава XII, а также в его очерке, посвященном «Градиве» (1907*a*), *Studienausgabe*, т. 10, с. 73. В статье «О некоторых невротических механизмах» (1922*b*), там же., т. 7, с. 221 и далее, Фрейд рассматривает эту проблему подробней; однако общую идею можно проследить значительно дальше, например, в письмах Флиссу от 24 января 1897 года и от 1 января 1896-го (Freud, 1950*a*, письмо 57, а также раздел, посвященный паранойе, в рукописи К). — Близкое к этому разделение «исторической» и «материальной» истин, предпринятое в этом разделе, напротив, имеет не столь давнее происхождение. Эта мысль появляется в конце книги «Тотем и табу» (1912–1913), с. 442–443, выше; в виде намека она встречается в «Будущем одной иллюзии» (1927*c*), выше, с. 178, тогда как более отчетливо она упоминается — в связи с мифами — в работе «О добывании огня» (1932*a*), выше, с. 452–453. Однако первая четкая формулировка содержится в «Постскриптуме» к «Автопортрету» (1935*a*); данный пассаж дословно процитирован в «Предварительных замечаниях издателей» к «Будущему одной иллюзии», выше, с. 137–138. Сама тема затрагивается уже в данной работе, см. выше, с. 507 и с. 533. — Относительно, возможно, аналогичного разграничения психической и внешней реальности см. с. 525, выше.]

своих сыновей. В продолжение этого описания Аткинсона: с этой патриархальной системой было покончено в результате восстания сыновей, которые объединились против отца, одолели его и сообща съели. Присоединяясь к теории тотема Робертсона Смита, я предположил, что после этого место отцовской орды занял тотемистический клан братьев. Чтобы иметь возможность жить в мире друг с другом, победившие братья отказались от женщин, из-за которых они как раз и убили отца, и обрекли себя на экзогамию. Отцовская власть была разрушена, семьи организовывались согласно материнскому праву. Амбивалентная эмоциональная установка сыновей к отцу сохранялась на протяжении всего дальнейшего развития. На место отца в качестве тотема было поставлено определенное животное; оно считалось родоначальником и ангеломхранителем, его нельзя было обижать или убивать, но один раз в году все мужское сообщество собиралась на праздничную трапезу, во время которой обычно почитаемое животное разрывали на части и вместе съедали. Никто не мог отстраниться от этой трапезы, она была торжественным повторением отцеубийства, с которого начались социальный порядок, нравственные законы и религия. Сходство тотемной трапезы по Робертсону Смиту с христианским причастием еще до меня бросилось в глаза многим авторам. [См. выше, с. 529–532.]

Этой конструкции я придерживаюсь еще и сегодня. Мне не раз приходилось слышать резкую критику из-за того, что в более поздних изданиях книги я не изменил своего мнения после того, как современные этнологи единодушно отвергли построения Робертсона Смита и выдвинули другие, полностью отличающиеся теории. Я должен возразить, что мне хорошо знакомы эти мнимые достижения. Но я не стал убежден ни в правильности этих новшеств, ни в заблуждениях Робертсона Смита. Возражение — еще не опровержение, новшество — не обязательно прогресс. Но прежде всего я не этнолог, а психоаналитик. У меня было право выбрать из этнологической литературы то, что я мог использовать для аналитической работы. Труды гениального Робертсона Смита позволили мне соприкоснуться с психологическим материалом анализа, дали отправные пункты для его оценки. С его противниками я никогда не встречался.

3
ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

Я не могу повторять здесь подробнее содержание «Тотем и табу», но должен позаботиться о заполнении длинной дистанции между той предполагаемой глубочайшей древностью и победой монотеизма в исторические времена. После того как был установлен ансамбль, состоявший из клана братьев, материнского права, экзогамии и тотемизма, началось развитие, которое можно описать как постепенное «возвращение вытесненного». Термин «вытесненное» мы употребляем здесь в переносном смысле. Речь идет о чем-то прошедшем, исчезнувшем, преодоленном в жизни народов, которое мы осмеливаемся приравнять к вытесненному в душевной жизни отдельного человека. Пока мы не можем сказать, в какой психологической форме это прошлое присутствовало в период своего помрачения. Нам будет непросто переносить понятия индивидуальной психологии на психологию масс, и я не думаю, что мы чего-то добьемся, если введем понятие «коллективного» бессознательного. Ведь содержание бессознательного вообще является коллективным, всеобщим достоянием людей. Поэтому мы пока обойдемся использованием аналогий. Процессы, которые мы изучаем здесь в жизни народов, очень похожи на те, что известны нам из психопатологии, но все же не идентичны им полностью. В конце концов мы решаемся предположить, что психические осадки тех древних времен стали наследием, нуждающимся в каждом новом поколении лишь оживления, а не приобретения. При этом мы вспоминаем пример несомненно «врожденной» символики, происходящей из периода развития языка, знакомой всем детям без каких-либо наставлений и одинаково звучащей у всех народов, несмотря на различие языков. То, в чем, скажем, нам пока еще не хватает уверенности, мы получаем из других результатов психоаналитического исследования. Мы узнаем, что в ряде важных отношений наши дети реагируют не так, как это соответствует их собственному переживанию, а инстинктивно, подобно животным, что можно объяснить только через филогенетическое наследие[1].

Возвращение вытесненного происходит постепенно, разумеется, не спонтанно, а под влиянием всех изменений в условиях жиз-

---

[1] [Вероятно, Фрейд здесь имеет в виду прежде всего «первичные фантазии». См. редакторское примечание об «архаическом наследии», с. 548–549, выше.]

19 Зак. 5290

ни, которые составляют историю культуры людей. Я не могу здесь привести ни обзора этих зависимостей, ни полного перечисления этапов этого возвращения. Отец опять становится главой семьи, далеко не столь неограниченным, каким был праотец первобытной орды. Тотемное животное уступает место богу, и здесь можно выделить весьма отчетливые переходы. Вначале человекообразный бог еще имеет голову животного, позднее он чаще всего превращается в это определенное животное, затем это животное становится для него священным и его любимым спутником, либо он убивает животное и после этого сам носит его прозвище. Между тотемным животным и богом возникает герой, зачастую в качестве предварительной ступени обожествления. По-видимому, идея высшего божества появляется очень рано, вначале только в расплывчатом виде, без вмешательства в повседневные дела человека. Вместе с объединением племен и народов в более крупные единицы также и боги организуются в семьи, в иерархии. Один из них нередко возвышается до повелителя над богами и людьми. Затем мало-помалу совершается следующий шаг — почитание только одного бога, и, наконец, принимается решение предоставить всю власть одному-единственному богу и не допускать рядом с ним никаких других богов. Только благодаря этому было восстановлено величие праотца орды и смогли повториться относящиеся к нему аффекты.

Первый эффект от встречи с тем, кто так долго отсутствовал и по кому тосковали, был грандиозным и таким, как его описывает предание о законоположении у горы Синай. Восхищение, благоговение и благодарность за то, что в его глазах была милость — религия Моисея не знает других, кроме этих позитивных, чувств к богу-отцу. Убежденность в его неотразимости, подчинение его воле у беспомощного, запуганного сына отца орды не могли быть более безоговорочными, более того, они становятся полностью понятными только при перемещении в примитивную и инфантильную среду. Детские эмоциональные побуждения интенсивны и неисчерпаемо глубоки совершенно в другой степени, чем побуждения взрослых, только религиозный экстаз может вернуть это обратно. Таким образом, упоение преданностью богу является ближайшей реакцией на возвращение великого отца.

Тем самым на все времена было установлено направление этой отцовской религии, но этим ее развитие не было завершено. К сущности отношения к отцу относится амбивалентность; не могло не случиться так, что с течением времени не возникла та враждебность,

которая когда-то подвигла сыновей убить вызывавшего восхищение и страх отца. В рамках религии Моисея не было места для прямого выражения смертоносной ненависти к отцу; могла проявиться только сильнейшая реакция на нее, сознание вины из-за этой враждебности, нечистая совесть согрешивших и продолжавших грешить перед богом. Сознание этой вины, которое непрестанно поддерживалось пророками, которое вскоре образовало интегрирующее содержание религиозной системы, имело еще и другое, поверхностное обоснование, искусно маскировавшее его действительное происхождение. Народу жилось плохо, надежды, возлагавшиеся на милость бога, не желали сбываться, было непросто придерживаться самой любимой иллюзии — быть народом, избранным богом. Если не хотелось отказываться от этого счастья, то чувство вины из-за своей греховности давало желанное прощение бога. Ничего лучшего, чем быть им наказанным, они и не заслужили, потому что не соблюдали его заповедей, а испытывая потребность успокоить это ненасытное и проистекавшее из очень многих источников чувство вины, они должны были делать эти заповеди все более строгими, мучительными и придирчивыми. В новом упоении моральным аскетизмом они налагали на себя все новые отказы влечений и достигли при этом — по меньшей мере в учении и предписаниях — этических высот, оставшихся недоступными для других древних народов. В этом дальнейшем развитии многие евреи усматривают вторую главную особенность и второе великое достижение своей религии. Из наших рассуждений должно явствовать, как она связана с первой — с идеей единственного бога. Но эта этика не может отрицать своего происхождения из сознания вины, вызванного подавленной враждебностью к богу. Она носит незавершенный и недоступный для завершения характер навязчиво-невротических реактивных образований; можно также догадаться, что она служит тайным намерениям понести наказание.

Дальнейшее развитие выходит за рамки иудейства. Все остальное, что возвратилось из трагедии праотца, уже ни коим образом не могло сочетаться с религией Моисея. Сознание вины того времени уже давно не ограничивалось еврейским народом, оно в виде смутного неприятного чувства, предчувствия беды, причины которых никто не мог назвать, охватило все средиземноморские народы. Историография наших дней говорит о старении античной культуры; я предполагаю, что она ухватила лишь случайные причины дурного настроения у народов и способы избавления от него.

Объяснение угнетающей ситуации пришло из иудейства. Несмотря на все приближения и повсеместные приготовления, все-таки появился именно еврей Савл из Тарса, в качестве римского гражданина звавшийся Павлом, в душе которого впервые вырвалось признание: «Мы так несчастны потому, что убили бога-отца». Он, понятно, и не мог воспринять эту истину иначе, как в иллюзорной форме благой вести: «Мы все очищены от греха с тех пор, как один из нас искупил нас всех своей жизнью». В этой формулировке убийство бога, конечно, не упоминалось, но преступлением, которое следовало искупить жертвенной смертью, могло быть только убийство. Связь же между иллюзией и исторической истиной — залог того, что такой жертвой стал божий сын. С энергий, поступавшей к ней из источника исторической истины, эта новая вера опрокинула все препятствия; вместо упоительного ощущения избранности теперь появилось ощущение избавленья. Однако факт отцеубийства при своем возвращении в память человечества должен был преодолеть куда большее сопротивление, чем другой факт, составивший содержание монотеизма[1]; кроме того, он должен был претерпеть более сильное искажение. Преступление, назвать которое было невозможно, оказалось заменено признанием призрачного, по сути, первородного греха.

Первородный грех и спасение посредством жертвенной смерти стали опорными столбами новой религии, основанной Павлом. Действительно ли в сборище братьев, выступивших против родоначальника, был зачинщик и подстрекатель убийства или эта фигура была создана фантазией писателей позднее для героизации собственной персоны и включена в предание, — этот вопрос придется оставить открытым. После того как христианское учение вырвалось из рамок иудаизма, оно включило в себя составные части из многих других источников, отказалось от некоторых черт чистого монотеизма, приноровилось ко многим частностям ритуала остальных средиземноморских народов. Получилось так, что словно только сейчас месть Египта настигла наследников Ихнатона. Примечательно то, каким образом новая религия справилась с давней амбивалентностью в отношении к отцу. Хотя ее основным содержанием было примирение с богом-отцом, искупление совершенного против него преступления, однако другая сторона эмоционального отношения проявилась в том, что сын, взявший искупление на себя, сам есть

[1] [А именно факт существования прародителя.]

неустранимый аспект соперничества с отцом, тоже нашла в ней свое выражение, воплотившись в фигуре сына, который в результате стал богом рядом с отцом и, собственно говоря, вместо отца. Возникнув из религии отца, христианство стало религией сына. Злого рока — необходимости устранить отца — оно не избегло.

Только часть еврейского народа приняла новое учение. Те, кто его отверг, еще и сегодня называются иудеями. Этим решением они еще резче, чем прежде, отделили себя от других. Им пришлось выслушать от новой религиозной общины, которая, помимо евреев, включила в себя египтян, греков, сирийцев, римлян и, наконец, также германцев, упрек, что они убили бога. Полностью этот упрек гласил бы: «Они не хотят признать, что убили бога, тогда как мы в этом сознались и очистились от греха». Теперь-то нам ясно, сколько правды стоит за этим упреком. Почему для евреев оказалось невозможным проделать такое же развитие, содержащее — при всем искажении — признание в убийстве бога, было бы предметом особого исследования. Этим они в известной степени возложили на себя трагическую вину; за это им пришлось дорого поплатиться.

Возможно, наше исследование пролило некоторый свет на вопрос, как еврейский народ приобрел характерные для него особенности. Меньше оказалась объяснена проблема, каким образом им удалось вплоть до сегодняшнего дня сохранить свою индивидуальность. Но по справедливости исчерпывающих ответов на такую загадку нельзя ни требовать, ни ожидать. Все, что я могу предложить, — это обсудить то, что было проделано, в соответствии с ранее упомянутыми [с. 551] ограничениями.



Приложение

БИБЛИОГРАФИЯ

Предварительное замечание. Названия книг и журналов выделены курсивом, названия статей в журналах или книгах заключены в кавычки. Сокращения соответствуют изданию «World List of Scientific Periodicals» (Лондон, 1963–1965). Другие используемые в этом томе сокращения разъясняются в «Списке сокращений» на с. 601. Цифры в круглых скобках в конце библиографических пометок означают страницы данного тома, где даются ссылки на данную работу. Выделенные курсивом буквы после указания года издания приведенных ниже сочинений Фрейда относятся к библиографии Фрейда, представленной в последнем томе англоязычного собрания сочинений «Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud». Расширенный вариант этой библиографии на немецком языке содержится в томе «Freud-Bibliographie mit Werkkonkordanz», подготовленном Ингеборг Мейер-Пальмедо и Герхардом Фихтнером (издательство С. Фишера, Франкфурт-на-Майне, 1989). Список авторов, труды которых не относятся к научной литературе, или ученых, труды которых не упоминаются, см. в разделе «Именной указатель».

ABEL, K. (1884) *Über den Gegensinn der Urworte, Leipzig.* (357)

ABRAHAM, K. (1911) «Über die determinierende Kraft des Namens», *Zentbl. Psychoanal.*, т. 2, с. 133. Новое издание в: K. Abraham, *Psychoanalytische Studien I*, изд. Я. Кремериус, *Conditio humana*, Франкфурт-на-Майне, 1969, 2-е доп. изд. 1971, с. 39. (347)

(1912) «Ansätze zur psychoanalytischen Erforschung und Behandlung des manisch-depressiven Irreseins und verwandter Zustände», *Zentbl. Psychoanal.*, т. 2, с. 302. Новое издание в: K. Abraham, *Psychoanalytische Studien II*, изд. Я. Кремериус, *Conditio humana*, Франкфурт-на-Майне, 1971, с. 146. (123)

(1914) «Über Einschränkungen und Umwandlungen der Schaulust bei den Psychoneurotikern», *Jb. Psychoanalyse*, т. 6, с. 25. Новое издание в: K. Abraham, *Psychoanalytische Studien II*, изд. Я. Кремериус, *Conditio humana*, Франкфурт-на-Майне, 1971, с. 324. (412–413)

(1916) «Untersuchungen über die früheste prägenitale Entwicklungsstufe der Libido», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, т. 4, с. 71. Новое издание в: K. Abraham, *Psychoanalytische Studien II*, изд. Я. Кремериус, *Conditio humana*, Франкфурт-на-Майне, 1971, с. 84. (98)

ADLER, A.	(1910) «Der psychische Hermaphroditismus im Leben und in der Neurose», *Fortschr. Med.*, т. 28, с. 486. (378)
AICHHORN, A.	(1925) *Verwahrloste Jugend*, Wien. (256)
ALEXANDER, F.	(1927) *Die Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit*, Wien. (256)
ATKINSON, J. J.	(1903) *Primal Law*, London. Enthalten in Lang, A., *Social Origins*. (230, 410, 411, 426, 529, 575)
AUERBACH, E.	(1932, 1936) *Wüste und Gelobtes Land* (2 тома.), Berlin. (491, 492, 512)
AVEBURY, LORD	*см.* Lubbock, J.
BACHOFEN, J. J.	(1861). *Das Mutterrecht*, Stuttgart. (428)
BASTIAN, A.	(1874–1875) *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste* (2 тома), Jena. (337–338)
BATCHELOR, J.	(1901) *The Ainu and their Folk-Lore*, London. (369)
BEARD, G. M.	(1881) *American Nervousness, its Causes and Consequences*, New York. (16)
	(1884) *Sexual Neurasthenia (Nervous Exhaustion), its Hygiene, Causes, Symptoms and Treatment*, New York. (16)
BINSWANGER, O. L.	(1896) *Die Pathologie und Therapie der Neurasthenie*, Jena. (15–16)
BLEULER, E.	(1910) «Vortrag über Ambivalenz» (Bern), Сообщение в *Zentbl. Psychoanal.*, т. 1, с. 266. (321)
	(1912) «Das autistische Denken», *Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, т. 4, с. 1; в виде книги: Leipzig und Wien, 1912. (65)
	(1913) «Der Sexualwiderstand», *Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, т. 5, с. 442. (235)
BLUMENTRITT, F.	(1891) «Über die Eingeborenen der Insel Palawan», *Globus*, т. 59, с. 181. (344–345)
BOAS, F.	(1888) «The Central Eskimo», *Sixth Ann. Rep. Bur. Amer., Ethn.*, с. 399. (349)
	(1890) «Second General Report on the Indians of British Columbia», *Report of Sixtieth Meeting of the British Association*, с. 562. (344)
BRANDES, G.	(1896) *William Shakespeare*, Paris, Leipzig, München. (222)
BREASTED, J. H.	(1906) *A History of Egypt*, London. (460, 471–472, 473, 474)
	(1934) *The Dawn of Conscience*, London. (460–461, 471–472, 473, 474, 475, 499)
	См. также CAMBRIDGE ANCIENT HISTORY.
BROWN, W.	(1845) New Zealand and its Aborigines, London. (334)
BRUGEILLES, R.	(1913) «L'essence du phénomène social: la suggestion», *Rev. phil.*, т. 75, с. 593. (83)
BUSCHAN, G. (изд.)	(1922–1926) *Illustrierte Volkerkunde* (ăăĺ çĭčăč â ňdĺő), Stuttgart. (449–450)

CAMBRIDGE ANCIENT HISTORY. (1924) (изд. J. B. Bury, S. A. Cook, F. E. Adcock). т. 2, *The Egyptian and Hittite Empires to the 1000 B. C.*, Cambridge. (Глава, посвященная истории Египта написана Дж. Г. Брестедом.) (472)

(1928) т. 7. (Содержит: «The Founding of Rome», Hugh Last.) (201)

CAMERON, A. L. P. (1885) «Notes on some Tribes of New South Wales», *J. anthrop. Inst.*, т. 14, с. 344. (298)

CODRINGTON, R. H. (1891) *The Melanesians*, Oxford. (303, 306, 371)

CRAWLEY, E. (1902) *The Mystic Rose*, London. (306–307)

DALY, C. D. (1927) «Hindumythologie und Kastrationskomplex», *Imago*, т. 13, с. 145. (229)

DARWIN, C. (1871) *The Descent of Man* (два тома), London (410–411, 425–426, 529, 575)

(1875) The Variation of Animals and Plants under Domestication (два тома), 2-е изд., Лондон. (410)

DOBRIZHOFFER, M. (1784) *Historia de Abiponibus* (ňďč ňiěř), Wien. (346–347)

DORSEY, J. O. (1884) «An Account of the War Customs of the Osages», *Amer. Nat.*, т. 18, с. 113. (329)

DURKHEIM, E. (1898) «La prohibition de l'inceste et ses origines», *Année sociolog.*, т. 1, с. 1. (402, 406, 409)

(1902) «Sur le totémisme», *Année sociolog.*, т. 5, с. 82. (402, 406)

(1905) «Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes», *Année sociolog.*, т. 8, с. 118. (402, 406)

(1912) Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le systčme totémique en Australie, Paris. (399)

EDER, M. D. (1913) «Augenträume», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, т. 1, с. 157. (415)

EHRENFELS, C. VON (1907) *Sexualethik, Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens*, hrsg. von L. Löwenfeld, т. 56, Wiesbaden. (13–14, 16, 32)

EINSTEIN, A. (1933 [1932]), Freud, S., *Warum Krieg?*, Paris. (272–274)

ELLIS, HAVELOCK (1914) Studies in the Psychology of Sex, Vol. IV: Sexual Selection in Man, Philadelphia. (408)

ELLIS, W. (1832–1836) *Polynesian Researches*, 2-е изд. (четыре тома), London. (343)

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA (1910–1911) 11-е изд., Cambridge. (311, 365, 491)

ERB, W. (1893) Über die wachsende Nervosität unserer Zeit, Heidelberg. (14–15, 16)

ERLENMEYER, E. H. (1932) «Notiz zur Freudschen Hypothese über die Zähmung des Feuers», *Imago*, т. 18, с. 5. (449)

ERMAN, A. (1905) Die ägyptische Religion, Berlin. (473, 475, 480)

FEDERN, P. (1919) Die vaterlose Gesellschaft, Wien. (93)

(1926) «Einige Variationen des Idigefuhls», *Int. Z. Psychoanal*, т. 12, с. 263. (199)

(1927) «Narzißmus im Ichgefüge», *Int. Z. Psychoanal.*, т. 13, с. 420. (199)

FELSZEGHY, BELA VON (1920) «Panik und Pan-Komplex», *Imago*, т. 6, с. 1. (92)

FERENCZI, S. (1909) «Introjektion und Übertragung», *Jb. psychoanal. psychopath. Forsch.*, т. 1, с. 422. Новое издание в: S. Ferenczi, *Schriften zur Psychoanalyse I*, изд. М. Балинт, *Conditio humana*, Франкфурт-на Майне, 1970, с. 12. (106, 118)

(1913*a*) «Ein kleiner Hahnemann», *Int. Z. ärztl. Psycho-anal.*, т. 1, с. 240. Новое издание в: S. Ferenczi, *Schriften zur Psychoanalyse I*, изд. М. Балинт, *Conditio humana*, Франкфурт-на Майне, 1970, с. 164. (415–416, 417, 436)

(1913*b*) «Zur Augensymbolik», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, т. 1, с. 161. (415)

(1913*c*) «Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, т. 1, с. 124. Новое издание в: S. Ferenczi, *Schriften zur Psychoanalyse I*, изд. М. Балинт, *Conditio humana*, Франкфурт-на Майне, 1970, с. 148. (199)

FISON, L. (1885) «The Nanga», *J. anthrop. Inst.*, т. 14, с. 14. (304)

FISON, L., HOVITT, A. W. (1880) *Kamilaroi und Kurnai*, Melbourne. (306–307, 309, 397)

FRASER, J. (1892) The Aborigines of New South Wales, Sydney. (349)

FRAZER, J. G. (1910) *Totemism and Exogamy* (четыре тома), London. (56, 296–298, 303–306, 389–392, 393–395, 399–410, 416, 424)

(1911*a*) *The Magic Art* (два тома) *(The Golden Bough*, 3-е изд., часть I), London. (334, 342, 368–372, 432, 434, 452)

(1911*b*) *Taboo and the Perils of the Soul (The Golden Bough*, 3-е изд., часть II), London. (320, 328–339, 341, 343–349, 385–386)

(1911*c*) *The Dying God (The Golden Bough*, 3-е изд., часть II), London. (537, 556)

(1912) Spirits of the Corn and of the Wild (два тома.) (*The Golden Bough*,). London. (423–424, 437)

(1914) *Adonis, Attis, Osiris*, 3-е изд. (два тома.) *(The Golden Bough*, 3-е изд., часть IV), London. (329)

Freud, S. (1893*g*) «Über ein Symptom, das häufig die Enuresis noctuma der Kinder begleitet», *Neural. Zentbl.* т. 12, с. 735. (447)

(1895*b* [1894]) «Über die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als "Angstneurose" abzutrennen», *G. W.*, т. 1, с. 315; *Studienausgabe*, т. 6, с. 25. (16, 245)

(1898*a*) «Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen», *G. W.*, т. 1, с. 491; *Studienausgabe*, т. 5, с. 11. (11, 24)

(1900*a*) *Die Traumdeutung*, Wien. *G. W.*, т. 2–3; *Studienausgabe*, т. 2. (37, 46, 72, 73, 151, 199, 289, 352, 355, 434, 448, 452, 462, 463, 549)

(1901*b*) *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Berlin, 1904. *G. W.*, т. 4. (575)

(1905*c*) *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, Wien. *G. W.*, т. 6; *Studienausgabe*, т. 4, с. 9. (13, 29, 118, 183, 281, 347)

(1905*d*) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Wien. *G. W.*, т. 5, с. 29; *Studienausgabe*, т. 5, с. 37. (11, 19, 21, 41, 74, 87, 97, 98, 104, 128, 133, 193-195, 214, 236, 310, 376–377, 447)

(1905*e* [1901]) «Bruchstück einer Hysterie-Analyse», *G. W.*, т. 5, с. 163; *Studienausgabe*, т. 6, с. 83. (99, 236, 447)

(1906*f*) Antwort auf eine Rundfrage *Vom Lesen und von guten Büchern*. *G. W.*, доп., с. 662. (187)

(1907*a*) *Der Wahn und die Träume in W. Jensens «Gradiva»*, Wien. *G. W.*, т. 7, с. 31; *Studienausgabe*, т. 10, с. 9. (575)

(1907*b*) «Zwangshandlungen und Religionsübungen», *G. W.*, т. 7, с. 129; *Studienausgabe*, т. 7, с. 11. (137, 177, 450)

(1907*c*) «Zur sexuellen Aufklärung der Kinder», *G. W.*, т. 7, с. 19; *Studienausgabe*, т. 5, с. 159. (26, 187)

(1908*b*) «Charakter und Analerotik», *G. W.*, т. 7, с. 203; *Studienausgabe*, т. 7, с. 23. (227, 447–448)

(1908*c*) «Über infantile Sexualtheorien», *G. W.*, т. 7, с. 171; *Studienausgabe*, т. 5, с. 169. (454, 523)

(1908*d*) «Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität», *G. W.*, т. 7, с. 143; *Studienausgabe*, т. 9, с. 9. (34, 181, 193, 238, 289, 565)

(1908*e* [1907]) «Der Dichter und das Phantasieren», *G. W.*, т. 7, с. 213; *Studienausgabe*, т. 10, с. 169. (56, 147)

(1909*a* [1908]) «Allgemeines über den hysterischen Anfall», *G. W.*, т. 7, с. 235; *Studienausgabe*, т. 6, с. 197. (22, 447)

(1909*b*) «Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben», *G. W.*, т. 7, с. 243; *Studienausgabe*, т. 8, с. 9. (195, 414–415, 417, 539)

(1909*c*) «Der Familienroman der Neurotiker», *G. W.*, т. 7, с. 227; *Studienausgabe*, т. 4, с. 222. (463)

(1909*d*) «Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose», *G. W.*, т. 7, с. 381; *Studienausgabe*, т. 7, с. 31. (29, 194, 363, 374, 376, 386)

(1910*c*) *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, Wien. *G. W.*, т. 8, с. 128; *Studienausgabe*, т. 10, с. 87. (101, 178, 539)

(1910*e*) «"Über den Gegensinn der Urworte"», *G. W.*, т. 8, с. 214; *Studienausgabe*, т. 4, с. 227. (357, 567)

(1911*b*) «Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens», *G. W.*, т. 8, с. 230; *Studienausgabe*, т. 3, с. 13. (200, 212, 372, 375)

(1911*c* [1910]) «Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia

paranoides)», *G. W.*, т. 8, с. 240; *Studienausgabe*, т. 7, с. 133. (380)

(1912*c*) «Über neurotische Erkrankungstypen», *G. W.*, т. 8, с. 322; *Studienausgabe*, т. 6, с. 215. (19)

(1912*d*) «Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens», *G. W.*, т. 8, с. 78; *Studienausgabe*, т. 5, с. 197. (11, 105, 131, 194, 236)

(1912*g*) «A Note on the Unconscious in Psycho-Analysis» (на английском языке), Standard Ed., т. 12, с. 257. (381) [Немецкий перевод Ганса Захса: «Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewußten in der Psychoanalyse» *G. W.*, т. 8, с. 430; *Studienausgabe*, т. 3, с. 25.]

(1912–1913) *Totem und Tabu*, Wien, 1913. *G. W.*, т. 9; *Studienausgabe*, т. 9, с. 287. (34, 52–57, 63, 72, 74,103, 114–117, 122, 126, 133, 137, 138, 151, 156-158, 176, 230, 257, 262, 276, 458, 502, 504, 507, 529-532, 549, 559, 566, 575–576)

(1914*c*) «Zur Einführung des Narzißmus», *G. W.*, т. 10, с. 138; *Studienausgabe*, т. 3, с. 37. (63, 96, 98, 102–103, 105, 121, 122, 157, 377, 378)

(1915*b*) «Zeitgemäßes über Krieg und Tod», *G. W.*, т. 10, с. 324; *Studienausgabe*, т. 9, с. 33. (11, 70, 172, 252, 273, 363)

(1915*c*) «Triebe und Triebschicksale», *G. W.*, т. 10, с. 210; *Studienausgabe*, т. 3, с. 75. (195, 199)

(1915*e*) «Das Unbewußte», *G. W.*, т. 10, с. 264; *Studienausgabe*, т. 3, с. 119. (545)

(1915*f*) «Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falles von Paranoia», *G. W.*, т. 10, с. 243; *Studienausgabe*, т. 7, с. 205. (237)

(1916*a*) «Vergänglichkeit», *G. W.*, т. 10, с. 358; *Studienausgabe*, т. 10, с. 223. (34)

(1916–1917) *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Wien. *G. W.*, т. 11; *Studienausgabe*, т. 1, с. 33. (92, 111, 212, 461, 522, 523, 549)

(1917*d* [1915]) «*Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre*», *G. W.*, т. 10, с. 412; *Studienausgabe*, т. 3, с. 175. (107)

(1917*e* [1915]) «Trauer und Melancholie» *G. W.*, т. 10, с. 428; *Studienausgabe*, т. 3, с. 193. (63, 102, 121)

(1918*a* [1917]) «Das Tabu der Virginität», *G. W.*, т. 12, с. 161; *Studienausgabe*, т. 5, с. 211. (106, 243, 363)

(1918*b* [1914]) «Aus der Geschichte einer infantilen Neuroses *G. W.*, т. 12, с. 29; *Studienausgabe*, т. 8, с. 125. (447, 549)

(1919*e*) «"Ein Kind wird geschlagen"», *G. W.*, т. 12, с. 197; *Studienausgabe*, т. 7, с. 229. (549)

(1919*h*) «Das Unheimliche» *G. W.*, т. 12, с. 229; *Studienausgabe*, т. 4, с. 241. (117, 374)

(1920*a*) «Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität», *G. W.*, т. 12, с. 271; *Studienausgabe*, т. 7, с. 255. (101)

(1920*g*) *Jenseits des Lustprinzips*, Wien. *G. W.*, т. 13, с. 3; *Studienausgabe*, т. 3, с. 213. (63–64, 96, 110, 195, 246–247, 249, 544)

(1921*c*) *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Wien. *G. W.*, т. 13, с. 73; *Studienausgabe*, т. 9, с. 61. (137, 178, 242, 243, 244, 245, 363, 410, 444, 458, 532)

(1922*j*) «Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität», *G. W.*, т. 13, с. 195; *Studienausgabe*, т. 7, с. 217. (101, 575)

(1923*b*) *Das Ich und das Es*, Wien. *G. W.*, т. 13, с. 237; *Studienausgabe*, т. 3, с. 273. (57, 64, 99, 107, 124, 145, 195, 543, 544, 549)

(1924*d*) «Der Untergang des Ödipuskomplexes», *G. W.*, т. 13, с. 395; *Studienausgabe*, т. 5, с. 243. (447)

(1925*d* [1924]) *Selbstdarstellung*, Wien. 1934. *G. W.*, т. 14, с. 33. (538)

(1925*h*) «Die Verneinung», *G. W.*, т. 14, с. 11; *Studienausgabe*, т. 3, с. 371. (199)

(1925*j*) «Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds», *G. W.*, т. 14, с. 19; *Studienausgabe*, т. 5, с. 253. (447)

(1926*d* [1925]) *Hemmung, Symptom und Angst*, Wien. *G. W.*, т. 14, с. 113; *Studienausgabe*, т. 6, с. 227. (57, 92, 261, 359, 525, 572)

(1927*c*) *Die Zukunft einer Illusion*, Wien. *G. W.*, т. 14, с. 325; *Studienausgabe*, т. 9, с. 135. (11, 28, 42, 132, 193, 197, 206, 216, 218, 220, 224, 240, 261, 269, 273, 285, 444, 533, 575)

(1930*a*) *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien. *G. W.*, т. 14, с. 421; *Studienausgabe*, т. 9, с. 191. (12, 40, 95, 132, 137, 143, 145, 162, 177, 178, 273, 283, 286, 359, 410, 447, 449, 451, 538, 539, 565)

(1930*e*) Ansprache im Frankfurter Goethe-Haus, *G. W.*, т. 14, с. 547; *Studienausgabe*, т. 10, с. 292. (514, 571)

(1931*a*) «Über libidinöse Typen», *G. W.*, т. 14, с. 509; *Studienausgabe*, т. 5, с. 267. (215)

(1932*d*) «Zur Gewinnung des Feuers», *G. W.*, т. 16, с. 3; *Studienausgabe*, т. 9, с. 445. (178, 221, 575)

(1933*a* [1932]) *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Wien. *G. W.*, т. 15; *Studienausgabe*, т. 1, с. 447. (137, 143, 181, 195, 236, 242, 284, 359, 448, 544)

(1933*b* [1932]) *Warum Krieg?*, Paris. *G. W.*, т. 16, с. 13; *Studienausgabe*, т. 9, с. 271. (11–12, 34, 137, 143, 181, 194, 195)

(1934*b* [1930]) Vorrede zur hebräischen Ausgabe von *Totem und Tabu*, *G. W.*, т. 14, с. 569; *Studienausgabe*, т. 9, с. 293. (288, 289, 293)

(1935*a*) «Nachschrift 1935 zur *Selbstdarstellung*», *G. W.*, т. 16, с. 31. (137–138, 575)

(1936*a*) Brief an Romain Rolland: «Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis», *G. W.*, т. 16, с. 250; *Studienausgabe*, т. 4, с. 283. (159)

(1937*b*) «Moses, ein Ägypter», *G. W.*, т. 16, с. 103; *Studienausgabe*, т. 9, с. 459. (457)

(1937*c*) «Die endliche und die unendliche Analyse», *G. W.*, т. 16, с. 59; *Studienausgabe*, дополнительный том, с. 351. (525)

(1937*e*) «Wenn Moses ein Ägypter war ...», *G. W.*, т. 16, с. 114; *Studienausgabe*, т. 9, с. 468. (457)

(1939*a* [1934–1938]) *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, *G. W.*, т. 16, с. 103; *Studienausgabe*, т. 9, с. 455. (18, 137, 138, 162, 177, 178, 194, 243, 253, 286, 443, 444, 453)

(1940*a* [1938]) *Abriß der Psychoanalyse*, *G. W.*, т. 17, с. 63; предисловие в: *G. W.*, доп., с. 749; гл. VI in: *Studienausgabe*, дополнительный том, с. 407. (458, 525)

(1950*a* [1887–1902]) *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, London; Frankfurt am Main, 1962. (Содержит «Entwurf einer Psychologie», 1895 [в настоящее время под (1950*c*) опубликован в: *G. W.*, доп., с. 375].) (11, 18, 194, 236, 253, 289, 447, 575)

(1960*a*) *Briefe 1873–1939* (изд. Э. Л. Фрейд), Frankfurt am Main (2-е расш. изд., 1968; 3-е испр. изд., 1980). (272, 457–458)

(1968*a* [1927–1939]) *Sigmund Freud / Arnold Zweig. Briefwechsel* (изд. Э. Л. Фрейд), Frankfurt am Main (3-е изд., 1980). (457)

(1985*a* [1915]) «Übersicht der Übertragungsneurosen» [Черновой вариант XII метапсихологической статьи 1915 года], в: Freud, Sigmund, *Übersicht der Übertragungsneurosen. Ein bisher unbekanntes Manuskript*, отредактирован и снабжен эссе Ильзы Груберих-Зимитис, Frankfurt am Main 1985, с. 14–59 [факсимиле и переложение], с. 65-81 [отредактированный вариант]. *G. W.*, доп., с. 634 [только отредактированный вариант]. (290)

GOLDENWEISER, A. (1910) «Totemism, an Analytical Study», *J. Am. Folklore*, т. 23, с. 179. (393)

GRAMBERG, J. C. G. (1872) «Eene maand in de binnenlanden van Timor I», *Verb. batavia Genoot.*, т. 36, с. 161. (329)

GRESSMANN, H. (1913) *Mose und seine Zeit: ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, Göttingen. (486, 489)

GRUBRICH-SIMITIS, I. (1985) «Metapsychologie und Metabiologie. Zu Sigmund Freuds Entwurf einer "Übersicht der Übertragungsneurosen"», в: S. Freud, 1985*a* [1915], с. 83–128. (290)

GUIS, LE PÈRE J. (1902) «Les Canaques», *Missions Catholiques*, т. 34, с. 208. (345)

HADDON, A. C. (1902) «Presidential Address to the Anthropological Section», *Report of the Seventy-Second Meeting of the British Association*, c. 738. (399, 401)

HAEBERLIN, P. (1912) «Sexualgespenster», *Sexualprobleme*, т. 8, c. 96. (356)

HERLITZ, G., KIRSCHNER, B. (изд.) (1930) *Jüdisches Lexikon*, т. 4, Berlin. (459–460)

HERODOT *Geschichte*. (477, 480, 484)

HOWITT, A. W. (1904) *The Native Tribes of South-East Australia*, London. (407)

HOWITT, A. W., FISON, L. см. FISON, L., HOWITT, A. W.

HUBERT, H., MAUSS, M. (1899) «Essai sur la nature et le fonction du sacrifice», *Année sociolog.*, т. 2, c. 29. (424)

(1904) «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *Année sociolog.*, т. 7, с. 1. (367)

JEVONS, F. B. (1902) *An Introduction to the History of Religion*, 2-е изд., London. (1-е изд., 1896.) (421)

JONES, E. (1918) «Anal-Erotic Character Traits», *J. abnorm. Psychol.*, т. 13, c. 261. *Papers on Psycho-Analysis*, начиная со 2-го изд. Лондон и Нью-Йорк, 1918, главf XL. (227)

(1962*a*) *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*, т. 2, Bern und Stuttgart. (34, 288–289)

(1962*b*) *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*, т. 3, Bern und Stuttgart. (196, 272–273, 447, 457, 458, 549)

JOUSTRA, M. (1902) «Het leven, de zeden en gewoonten der Bataks», *Meded. ned. Zend.*, т. 46, c. 385. (304)

JOSEPHUS, FLAVIUS *Antiquitates Judaicae*. (465, 479, 482)

JUNG, C. G., (1912) *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig und Wien. (291, 430, 434)

(1913) «Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie», *Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, т. 5, c. 307. (291)

JUNOD, H. A. (1898) *Les Ba-Ronga*, Neuchвtel. (305)

KAEMPFER, E. (1727) *The History of Japan* (в двух томах), London. (336)

KEANE, A. H. (1899) *Man, Past and Present*, Cambridge. (396)

KELSEN, H. (1922) «Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie», *Imago*, т. 8, c. 97. (82)

KIRSCHNER B., HERLITZ, G. см. Herlitz, G., Kirschner, B.

KLEINPAUL, R. (1898) Die Lebendigen und die Toten in Volksglauben, Religion und Sage, Leipzig. (349–350)

KRAFFT-EBING, R. VON (1895) Nervositat und neurasthenische Zustдnde, Wien. (16)

KRASKOVIĆ, B. (1915) *Die Psychologie der Kollektivitдten*, Vukovar. (77)

KROEBER, A. L. (1920) Referat ьber Freuds *Totem und Tabu*, *Amer. Anthropol*, New Series, т. 22, c. 48. (114)

Labbé, P. (1903) *Un bagne russe, l'ole de Sakhaline, Paris.* (369)

Lambert, le Père (1900) *Moeurs et superstitions des Néo-Calédoniens, Nouméa.* (304)

Lang, A. (1903) *Social Origins,* London. (Содержит Atkinson, J. J., *Primal Law.)* (396, 397, 402, 411)

(1905) *The Secret of the Totem,* London. (297, 395, 396–399, 402, 404, 406, 411–412)

(1910–1911) «Totemism», *Encyclopaedia Britannica,* 11-е изд., т. 27, с. 79. (302)

(1911) «Lord Avebury on Marriage, Totemism, and Religion», *Folk-Lore,* т. 22, с. 402. (411)

Le Bon, G. (1895) *Psychologie des Foules,* Paris. (67–78, 83, 109–111, 119, 120)

Lepsius, C. R. (1857) *Über die Manethonische Bestimmung des Umfangs der ägyptischen Geschichte,* Berlin. (552)

Leslie, D. (1895) *Among the Zulus and Amatongas,* 2-е изд., Edinburgh. (307)

Lorenz, E. (1931) «Chaos und Ritus», *Imago,* т. 17, с. 433. (449)

Low, H. (1848) *Sarawak,* London. (329)

Lozano, P. (1733) *Descripcion corografica del Gran Chaco Gualamba,* Cordova. (346)

Lubbock, J. (Lord Avebury) (1870) The Origin of Civilisation, London. (3-е изд., 1875.) (307, 397)

McDougall, W. (1920*a*) *The Group Mind,* Cambridge. (67, 78–82,83–84, 91–92, 110–111)

(1920*б*) «A Note on Suggestion», *J. Neurol. Psychopath.,* т. 1, с. 1. (84–85)

McLennan, J. F. (1865) *Primitive Marriage,* Edinburgh. (*Studies in Ancient History,* London, 1876.) (396, 406–407)

(1869–1970) «The Worship of Animals and Plants», *Fortnightly Rev.,* N. S. т. 6, с. 407 и 562; N. S. т. 7, с. 194. (Переиздание в: *Studies in Ancient History: Second Series,* London, 1896.) (297, 387, 396)

Mann, T. (1929) «Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte» *Psychoanal. Bewegung,* т. 1, с. 3. (289–290)

Maori, A. Pakeha [Maning, F. E.] (1884) *Old New Zealand,* Neue Auflage, London. (334)

Marcuszewicz, R. (1920) «Beitrag zum autistischen Denken bei Kindern», *Int. Z. Psychoanal.,* т. 6, с. 248. (101–102)

Marett, R. R. (1900) «Pre-Animistic Religion» *Folk-Lore,* т. 11, с. 162. (364, 378, 379)

(1920) Реферат, посвященный работе Фрейда «Тотем и табу», *The Athenaeum,* 13 февр. с. 206. (114)

Marillier, L. (1898) «La place du totémisme dans l'évolution religieuse», *Rev. Hist. Relig.,* т. 37, с. 204. (424)

MARINER, W. (1818) *An Account of the Natives of the Tonga Islands*, 2-е изд. (в двух томах), London. (1-е изд., 1817.) (344)

MAX-MЬLLER, F. (1897) Contributions to the Science of Mythology (в двух томах), London. (396)

MEYER, E. (1905) «Die Mosesagen und die Lewiten», *S. B. Akad. Wiss. Berl.* (Phil.-Hist. Kl.), т. 31, с. 640. (466)

(1906) *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle. (465, 466-467, 483–487, 494, 498, 510)

MOEBIUS, P. J. (1903) *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes*, (5-е изд.) Halle. (28, 181)

MOEDE, W. (1915) «Die Massen- und Sozialpsychologie im kritischen Überblick», *Z. pädag. Psychol.*, т. 16, с. 385. (77)

MORGAN, L. H. (1877) *Ancient Society*, London. (300, 407)

MЬLLER, S. (1857) *Reizen en Onderzoekingen in den Indischen Archipel*, Amsterdam. (330)

«MULTATULI» [E. D. DEKKER] (1906) *Multatuli-Briefe* (в двух томах), Frankfurt am Main. (187)

NACHMANSOHN, M. (1915) «Freuds Libidotheorie, verglichen mit der Eroslehre Platos», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, т. 3, с. 65. (86)

PARKINSON, R. (1907) *Dreißig Jahre in der Sьdsee*, Stuttgart. (304)

PAULITSCHKE, P. (1893–1896) *Ethnographie Nordost-Afrikas* (в двух томах), Berlin. (329)

PECKEL, P. G. (1908) «Die Verwandtschaftsnamen des mittleren Neumecklenburg», *Anthropos*, т. 3, с. 456. (304)

PFISTER, O. (1910) *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf*, Wien. (130)

(1921) «Plato als Vorläufer der Psychoanalyse», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, т. 7, с. 264. (86)

PICKLER, J., SOMLO, F. (1900) *Der Ursprung des Totemismus*, Berlin. (396)

RANK, O. (1907) *Der Künstler, Ansätze zu einer Sexualpsychologie*, Leipzig und Wien. (310)

(1909) *Der Mythus von der Geburt des Helden*, Leipzig und Wien. (461–465)

(1912) *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage*, Leipzig und Wien. (310)

(1913) «Eine noch nicht beschriebene Form des Ödipus-Traumes» *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, т. 1, с. 151. (415)

(1922) «Die Don Juan-Gestalt», *Imago*, т. 8, с. 142; в виде книги: Wien, 1924. (126)

REIK, T. (1927) «Dogma und Zwangsidee: eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion», *Imago*, т. 13, с. 247; в виде книги: Wien, 1927. (177)

REINACH, S. (1905–1912) *Cultes, mythes et religions* (в четырех томах), Paris. (367, 378–379, 388–389, 399, 436–437, 438)

Reitler, R. (1913) «Zur Augensymbolik», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, т. 1, с. 159. (415)

Riebe, C. (1903) *Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln*, Dresden. (306)

Rivers, W. H. R. (1909) «Totemism in Polynesia and Melanesia», *J. R. anthrop. Inst.*, т. 39, с. 156. (403)

Roth, H. Ling (1896) *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, (в двух томах) London. (369)

Sachs, H. (1912) «Traumdeutung und Menschenkenntnis» *Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, т. 3, с. 568. (73)

(1920) «Gemeinsame Tagträume», *Int. Z. ärztl. Psycho-anal.*, т. 6, с. 395. (Содержится в: *Gemeinsame Tagträume*, Leipzig und Wien, 1924.) (127)

Schaeffer, A. (1930) «Der Mensch und das Feuer», *Psychoanal. Bewegung*, т. 2, с. 201. (449)

Schopenhauer, A. (1851) «Gleichnisse, Parabeln und Fabeln», *Parerga und Paralipomena*, т. 2, Leipzig. (2-е изд., Berlin, 1862.) В: *Sämtliche Werke* (hrsg. von Hьbscher), Leipzig, 1938, т. 5. (95)

Schreber, D. P. (1903) *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig. (380)

Sellin, E. (1922) *Moses und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig. (486, 496, 500–501, 507, 509–510, 518, 537, 541)

Silberer, H. (1909) «Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten», *Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, т. 1, с. 513. (434)

Simmel, E. (1918) *Kriegsneurosen und «psychisches Trauma»*, München. (90)

Smith, W. Robertson (1885) *Kinship and Marriage*, London. (103)

(1894) *Lectures on the Religion of the Semites*, новое [2-е] изд., London. (1-е изд., 1889.) (417–424, 426, 427, 431,434–435, 531, 575–576)

Soloweitschik, M. (1930) Beitrag zum *Jüdischen Lexikon* (hrsg. von Herlitz und Kirschner), Berlin, т. 4 (1), с. 303. (459–460)

Spencer, B., Gillen, F. J. (1899) *The Native Tribes of Central Australia*, London. (300–301, 400, 402)

Spencer, H. (1870) «The Origin of Animal Worship», *Fortnightly Rev.*, N. S., т. 7, с. 535. (396)

(1893) *The Principles of Sociology*, 3-е изд., т. 1, London. (1-е изд., 1876.) (365, 381, 396–397, 407)

Stekel, W. (1911) «Die Verpflichtung des Namens», *Z. Psychother. med. Psythol*, т. 3, с. 110. (347)

Storfer, A. J. (1911) *Zur Sonderstellung des Vatermordes*, Wien. (302)

Tarde, G. (1890) *Les lois de l'imitation*, Paris. (83)

Taylor, R. (1870) *Te Ika a Maui*, 2-е изд., London. (1-е изд., 1855.) (320, 334, 349)

Teit, J. A. (1900) *The Thompson Indians of British Columbia (Jesup North Pacific Expedition*, т. I), New York. (344)

Thomas, N. W. (1910–1911*a*) «Magic», *Encyclopaedia Britannica*, 11-е изд., т. 17, с. 304. (372)

(1910–1911*b*) «Taboo», *Encyclopaedia Britannica*, 11-е изд., т. 26, с. 337. (311–314)

Trotter, W. (1916) *Instincts of the Herd in Peace and War*, London. (81–82, 110–111, 113, 122)

Tylor, E. B. (1889) «A Method of Investigating the Development of Institutions», *J. anthrop. Inst.*, т. 18, с. 245. (307)

(1891) *Primitive Culture*, 3-е изд. (в двух томах), London. (1-е изд., 1871.) (364, 366, 367, 371)

Vaihinger, H. (1922) *Die Philosophie des Als Ob*, (7-е и 8-е изд.) Berlin. (1-е изд., 1911.) (162)

Volz, P. (1907) *Mose: ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der Israelitischen Religion*, Tübingen. (501)

Weigall, A. (1922) *The Life and Times of Akhnaton*, новое исправленное издание, London. (1-е изд., 1910.) (474, 475, 476)

Westermarck, E. (1901) *The History of Human Marriage*, 3-е изд., London. (1-е изд., 1891.) (300)

(1906–1908) *The Origin and Development of the Moral Ideas* (в двух томах), London. (349, 350, 352, 407–408)

Wilken, G. A. (1884) «Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel», *Ind. Gids*, т. 6 (часть I), с. 925. (369, 404)

Wulff, M. [Woolff, M.] (1912) «Beiträge zur infantilen Sexualität», *Zentbl. Psychoanal*, т. 2, с. 6. (413–414)

Wundt, W. (1906) *Mythus und Religion*, часть II (*Völkerpsychologie*, т. 2), Leipzig. (297, 311, 315–318, 349, 355, 364–365, 379)

(1912) *Elemente der Völkerpsychologie*, Leipzig. (387, 392–393, 404–405)

Yahuda, A. S. (1929) *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen*, Berlin. (488, 492)

Zweifel, J., Moustier, M. (1880) *Voyage aux sources du Niger*, Marseille. (341)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Almanach 1933	*Almanach der Psychoanalyse 1933,* Международное психоаналитическое издательство, Вена, 1932.
Almanach 1938	*Almanach der Psychoanalyse 1938,* Международное психоаналитическое издательство, Вена, 1937.
Conditio humana	Reihe *Conditio humana, Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen,* издательство С. Фишера, Франкфурт-на-Майне, 1969–1975.
G. S.	S. Freud, *Gesammelte Schriften* (12 томов). Международное психоаналитическое издательство, Вена, 1924–1934.
G. W.	S. Freud, *Gesammelte Werke* (18 томов и один дополнительный том без номера), тома 1–17, Лондон, 1940–1952, том 18, Франкфурт-на-Майне, 1968, дополнительный том, Франкфурт-на-Майне, 1987. Полное издание с 1960 года — издательство С. Фишера, Франкфурт-на-Майне.
S. K. S. N.	S. Freud, *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre* (5 томов). Вена, 1906–1922.
Sexualtheorie und Traumlehre	S. Freud, *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre,* Wien, 1931.
Standard Ed.	*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (в 24 томах), The Institute of Psycho-Analysis. Hogarth Press, London, 1953–1974.
Studienausgabe	S. Freud, *Studienausgabe* (10 томов и один дополнительный том без номера), издательство С. Фишера, Франкфурт-на-Майне, 1969–1975.
Theoretische Schriften	S. Freud, *Theoretische Schriften (1911–1925),* Wien, 1931.

Остальные использованные в этом томе сокращения соответствуют изданию «World List of Scientific Periodicals» (4-е издание), Лондон, 1963–1965.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

В этот указатель вошли также фамилии авторов, произведения которых к научной литературе не относятся. Он также включает в себя фамилии ученых, однако указанные номера страниц относятся к тем местам в тексте, где Фрейд упоминает лишь фамилию соответствующего автора, но не конкретную работу. При ссылках на определенные труды научных авторов читатель может обратиться к библиографии.

УЧЕБНОЕ ИЗДАНИЕ — СОДЕРЖАНИЕ ТОМОВ

Том I *Лекции по введению в психоанализ* (1917); *Новый цикл лекций по введению в психоанализ* (1933)

Том II *Толкование сновидений* (1900)

Том III *Психология бессознательного*

Положения о двух принципах психического события (1911)
Некоторые замечания о понятии бессознательного в психоанализе (1912)
О введении понятия «нарцизм» (1914)
Влечения и их судьбы (1915)
Вытеснение (1915)
Бессознательное (1915)
Метапсихологическое дополнение к теории сновидений (1917)
Печаль и меланхолия (1917)
По ту сторону принципа удовольствия (1920)
Я и Оно (1923)
Невроз и психоз (1924)
Экономическая проблема мазохизма (1924)
Потеря реальности при неврозе и психозе (1924)
Заметка о «чудо-блокноте» (1925[1924])
Отрицание (1925)
Фетишизм (1927)
Расщепление Я в процессе защиты (1940 [1938])

Том IV *Психологические сочинения*

Острота и ее отношение к бессознательному (1905)
Семейный роман невротиков (1909)
О противоположном смысле первых слов (1910)
О психологии гимназиста (1914)
Жуткое (1919)

Юмор (1927)
Нарушение памяти на акрополе (письмо Р. Роллану, 1936)

Том V *Сексуальная жизнь*

Сексуальность в этиологии неврозов (1898)
Три очерка по теории сексуальности (1905)
Мои взгляды на роль сексуальности в этиологии неврозов (1906)
О сексуальном просвещении детей (1907)
Об инфантильных сексуальных теориях (1908)
Статьи по психологии любовной жизни:
Об особом типе выбора объекта у мужчины (1910)
О самом обычном уничижении любовной жизни (1912)
Табу девственности (1918)
Два случая детской лжи (1913)
Инфантильная генитальная организация (1923)
Крушение эдипова комплекса (1924)
Некоторые психические последствия анатомического различия полов (1925)
О либидинозных типах (1931)
О женской сексуальности (1931)

Том VI *Истерия и страх*

О психическом механизме истерических феноменов (1893)
Об основании для отделения определенного симптомокомплекса от неврастении в качестве «невроза тревоги» (1895)
Об этиологии истерии (1896)
Фрагмент анализа одного случая истерии (1905)
Истерические фантазии и их отношение к бисексуальности (1908)
Общие положения об истерическом приступе (1909)
Психогенное нарушение зрения с позиции психоанализа (1910)
О типах невротического заболевания (1912)
Торможение, симптом и тревога (1926)

Том VII *Навязчивость, паранойя и перверсия*

Навязчивые действия и религиозные отправления (1907)
Характер и анальная эротика (1908)

Заметки об одном случае невроза навязчивости (1909)
Предрасположенность к неврозу навязчивости (1913)
Мифологические параллели с одним пластичным навязчивым представлением (1916)
О превращении влечений, в частности анальной эротики (1917)
Психоаналитические заметки об одном автобиографически описанном случае паранойи (1911)
Сообщение об одном случае паранойи, противоречащем психоаналитической теории (1915)
О некоторых невротических механизмах при ревности, паранойе и гомосексуализме (1922)
«Ребенка бьют» (1919)
О психогенезе одного случая женской гомосексуальности (1920)
Невроз черта в семнадцатом веке (1923)

Том VIII *Два детских невроза*
Анализ фобии пятилетнего мальчика (1909)
Дополнение к анализу маленького Ганса (1922)
Из истории одного инфантильного невроза (1918)

Том IX *Вопросы общества и происхождение религии*
«Культурная» половая мораль и современная нервозность (1908)
В духе времени о войне и смерти (1915)
Психология масс и анализ Я (1921)
Будущее одной иллюзии (1927)
Неудовлетворенность культурой (1930)
Почему война? (1933)
Тотем и табу (1912–1913)
О добывании огня (1932)
Человек Моисей и монотеистическая религия (1939)

Том X *Изобразительное искусство и литература*
Бред и сновидения в «Градиве» В. Йенсена (1907)
Детское воспоминание Леонардо да Винчи (1910)
Психопатические персонажи на сцене (1905)
Поэт и фантазирование (1908)
Мотив выбора ларца (1913)

«Моисей» Микеланджело (1914)
Дополнение к работе о «Моисее» Микеланджело (1927)
Бренность (1916)
Некоторые типы характера из психоаналитической практики (1916)
Детское воспоминание из «Вымысла и правды» (1917)
Достоевский и отцеубийство (1928)
Премия Гёте (1930)

Дополнительный том *Сочинения по технике лечения*
Психическое лечение (1890)
О психотерапии истерии (1895)
Психоаналитический метод Фрейда (1904)
О психотерапии (1905)
Будущие шансы психоаналитической терапии (1910)
О «диком» психоанализе (1910)
Практика толкования сновидений в психоанализе (1912)
О динамике переноса (1912)
Советы врачу при психоаналитическом лечении (1912)
Дальнейшие советы по технике психоанализа: I. О начале лечения (1913)
Дальнейшие советы по технике психоанализа: II. Воспоминание, повторение и проработка (1914)
О fausse reconnaissance («déjà raconté») во время психоаналитической работы (1914)
Пути психоаналитической терапии (1919)
О предыстории аналитической техники (1920)
Заметки о теории и практике толкования сновидений (1923)
К вопросу о дилетантском анализе (1926)
Конечный и бесконечный анализ (1937)
Конструкции в анализе (1937)
Психоаналитическая техника (1940)

Зигмунд Фрейд

Вопросы общества
Происхождение религии

ISBN 978-5-89808-059-4

Подписано в печать 11.12.07.
Формат 84×108/32. Печать офсетная.
Физ. печ. л. 19,0. Тираж 3000 экз. Заказ № 5290

ООО «Фирма СТД»
119361, г. Москва, ул. Кибальчича, д. 3

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Издательско-полиграфическое предприятие «Правда Севера».
163002, г. Архангельск, пр. Новгородский, 32.
Тел./факс (8182) 64-14-54, тел.: (8182) 65-37-65, 65-38-78, 29-20-81
www.ippps.ru, e-mail: zakaz@ippps.ru

Зигмунд Фрейд

ВОПРОСЫ ОБЩЕСТВА И ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ

Зигмунд Фрейд
Вопросы общества и происхождение религии